

Apologetik

als

spekulative Grundlegung der Theologie.

Apologetik

als

spekulative Grundlegung der Theologie

von

Dr. Al. v. Schmid,
o. ö. Professor der Apologetik an der Universität München.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1900.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 25. Iunii 1900.

De mandato
Dr. **R. Behrle,** Senior Cap.

Druck der Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz in Würzburg.

Vorwort.

Der vor zehn Jahren veröffentlichten philosophischen „Erkenntnislehre" gedachte ich zunächst Untersuchungen über verschiedene metaphysische Probleme folgen zu lassen. Da diese jedoch eine zu weitausgreifende Gestalt anzunehmen schienen, entschloß ich mich, die Apologetik zu veröffentlichen. An die philosophische Erkenntnislehre schließt sie sich naturgemäß an als theologische Erkenntnislehre. Wie jene das Übersinnliche zu rechtfertigen versucht, so diese darüber hinaus das Übernatürliche. Wie jene die subjektive Grundlegung der Philosophie, so bildet diese die subjektive Grundlegung der Theologie für unsere Erkenntnis.

Die Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, wie sie hier vorliegt, verfolgt ein dreifaches Ziel. Allererst sucht sie bis ins Detail hinein die mannigfachen Fäden bloßzulegen, durch welche die Theologie mit den weltlichen Wissenschaften verschlungen ist, so daß sie sich von diesen nicht abschließen und isolieren kann, wenn sie ein berechtigtes Glied im Wissenschaftsorganismus bilden soll. Weiterhin sucht sie den Beweis zu erbringen, daß die Theologie unter gewissen, thatsächlich zu erfüllenden Bedingungen in Wirklichkeit auch ein berechtigtes, ja nach oben hin abschließendes, krönendes Glied ausmache im Gesamtorganismus der Wissenschaften, sofern sie vermittelst der Apologetik oder Fundamentaltheologie von den Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften aus sich als Wissenschaft zu konstituieren vermag ungeachtet ihrer Bindung an das Glaubensprinzip, dessen Berechtigung sie durch den Glaubwürdigkeitsbeweis methodisch aufzeigt. Endlich sucht dieselbe darzuthun, daß die katholische Theologie den Charakter einer Wissenschaft und somit eine berechtigte Existenz im Gesamtorganismus der Wissenschaften beanspruchen könne, da sie nicht wie meistenteils die protestantische Theologie den christlichen Glauben und

die christliche Glaubenswissenschaft bloß auf Herzenserfahrung gründen will, sondern allererst und vorzüglich vom Boden der Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften aus eine objektiv-gültige Bewährung derselben zu geben strebt.

Aus diesem allem ergiebt sich eine dreifache Folgerung von praktischer Art. Zunächst die Folgerung, daß die theologischen Fakultäten, wo es immer die historischen Verhältnisse mit sich gebracht haben oder erfordern, vom Universitätsorganismus nicht abgelöst werden oder abgelöst bleiben sollen, weil sie hier in einem weit lebendigeren und fruchtbareren Kontakt mit den durch die weltlichen Fakultäten vertretenen Wissenschaften stehen können. Als weitere Folgerung ergiebt sich, daß die theologischen Fakultäten im Universitätsorganismus nicht bloß Duldung beanspruchen können, sondern auch eine berechtigte Existenz haben, da die Theologie Wissenschaft ist und die Universitäten ohne theologische Fakultäten keine vollen universitates litterarum, keine vollen Universitäten wären. Endlich ergiebt sich als Folgerung, daß die katholisch-theologischen Fakultäten insbesondere im Universitätsorganismus aus obengenanntem Grunde eine berechtigte Existenz besitzen, der öfter vernommene Ruf also, daß sie der Unwissenschaftlichkeit ihres Standpunkts halber aus demselben auszuscheiden seien, von einer nichts weniger als gewiegten Einsicht Zeugnis ablege.

Möge diese Schrift nun in die Welt hinausgehen, und wie sie aus Überzeugung entstanden ist, auch wieder Überzeugung wecken!

München am 24. Juni 1900.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Abschnitt.

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Zweiter Abschnitt.

Die Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Einleitung.

Das gemeingläubige Bewußtsein.

1. Der Mensch des gemeinvernünftigen Bewußtseins huldigt einem religiösen Gottes- und Offenbarungsglauben nicht notwendig auf blinde Weise ohne alle vernünftigen Gründe; diese Gründe sind aber nur relativ zureichend auf seiten desselben je nach der geringeren oder größeren Fassungskraft des einzelnen, nicht an und für sich zureichend in rein-objektivem Sinne. Ein blinder Glaube ist ein grundloser, also vernunftloser Willkürglaube; ihm gilt das Daß ohne alles und jedes Warum, ihm gilt das stat pro ratione voluntas. Kinder und gemeine Leute können allerdings auf irgendwelchen Antrieb hin oder auf Gefühl oder auf Autorität hin einem solch grundlosen, blinden Glauben huldigen, müssen es aber nicht. Hat ihr Glaube an übersinnliche und übernatürliche Wirkenskräfte, insbesondere an Einen überweltlichen, persönlichen Gott und dessen positive Offenbarung oder an bestimmte Offenbarungslehren auch nur solche theoretischen Erkenntnisgründe, welche relativ hinreichend sind für ihre Fassungskraft, wie z. B. die Autorität der Eltern, Erzieher, der im Namen einer religiösen Gemeinschaft oder Kirche auftretenden Lehrer, Prediger u. s. w. als Zeugen für all dieses zu seiner Voraussetzung, so ist ihr Glaube deshalb nicht schon ein schlechthin blinder, grundloser, vernunftloser Glaube. Er ist es nicht, weil es vernünftig ist, besserer Einsicht zu vertrauen, wo vernünftigerweise eine solche vorauszusetzen ist, und ein praktisches Diktamen sich zu bilden, daß man unter solchen Umständen glauben dürfe, ja solle. Er ist um so weniger ein blinder, grund- und vernunftloser Glaube, wo er mehr oder minder, wie es gar vielfach der Fall ist, auch sachliche Gründe zur Voraussetzung hat, wie z. B. der Gottesglaube physikotheologische und moralische Gründe, der positive Offenbarungsglaube geschichtliche Überlieferungsgründe u. s. w.

Ihr Gottes- und Offenbarungsglaube, möge er mit rein menschlicher Kraft zu stande kommen oder mit höherer, übermenschlicher Gnadenkraft, ist ein relativ vernünftiger Glaube, wenn die ihm zur Voraussetzung dienenden Gründe hinreichend sind, jeden vernünftigen Zweifel von sich fern zu halten; er ist zu solchem Behufe subjektiv zureichend für den einzelnen, wenn auch nicht objektiv zureichend für alle und für jeden. Nur in dem Falle, als sie die Reflexion aufkommen ließen, daß ihr Urteil in einschlägigem Betreffe entweder gar nicht oder nicht in allweg auf sachlich hinreichenden Gründen beruhe, könnten sie in Zweifel geraten, ob sie nicht in irgendwelchem Irrtume sich befinden, müssen aber deshalb noch nicht einem solchen Zweifel anheimfallen. Das praktische Urteil, daß man unter bestimmten Umständen von Gewissens wegen glauben dürfe, ja solle, kann sachlich wahr, ja evident sein, wenn auch das ihm zu Grunde liegende theoretische Urteil unzureichend motiviert wäre, ja sogar falsch sein sollte [1]. Wäre dem nicht so, dann müßte auch der Glaube der Gebildeten und wissenschaftlich Gebildeten überall da, wo er mehr oder minder auf bloß relativ zureichenden Gründen beruht, also in den meisten nicht nur religiösen, sondern auch profanen Dingen ein blinder, grundloser, also vernunftloser Glaube sein, was widersinnig ist, weil auf widersinnige Konsequenzen hinausführend. Wie der Glaube der Ungebildeten kann beziehungsweise auch der Glaube der Gebildeten und wissenschaftlich Gebildeten ein blinder Köhlerglaube sein, muß es aber nicht sein, wenngleich er in vielen Dingen auch seinerseits auf sachlich unzureichende Weise motiviert ist.

2. Das gemeingläubige Bewußtsein kann aber fortschreiten, und je mehr es fortschreitet und seinen Gesichtskreis erweitert, um so mehr und um so leichter zur Reflexion vordringen, daß die seinem Gottesglauben zur Stütze dienenden Gründe und die seinem Offenbarungsglauben vorleuchtenden Glaubwürdigkeitsgründe theoretischerseits keine sachlich ausreichenden seien. Alsdann wird naturgemäß der Trieb entstehen nach wissenschaftlicher Erkenntnis all der Gründe, welche auf eine objektive und allgemein gültige Weise dem bisher festgehaltenen Gottes- und Offenbarungsglauben zur Bewahrheitung dienen, also der Trieb nach wissenschaftlich-apologetischer Erkenntnis derselben. Dieser Trieb kann aber entstehen und zur Verwirklichung streben und sich auch zur Verwirklichung bringen, ohne daß ein innerlicher Bruch mit dem bisher festgehaltenen Glauben eintreten müßte, ohne daß ein ernstlicher, praktischer Zweifel, welcher diesen Glauben ins Wanken brächte und erschütterte, den not-

[1] Suarez, De fide disp. III, sectio 13 n. 7. Ioh. Lugo, De fide disp. IV, sectio 6. Vergl. des Verfassers Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens (München 1879) S. 3—28. 66—76. 286—315.

wendigen Durchgangspunkt bilden müßte, um zu einer solchen Erkenntnis vorzudringen. Schon die Thatsachen der Geschichte legen Zeugnis hierfür ab. Oder sind nicht etwa viele und bedeutende Apologeten zu wissenschaftlicher Verteidigung des Glaubens gekommen, ohne vorher Schiffbruch an demselben gelitten und durch einen solchen Zweifel sich hindurchgerungen zu haben? Ist etwa ein Irenäus, ein Athanasius, Eusebius von Cäsarea, Cyrillus von Alexandrien, ein Thomas von Aquin u. s. f. nachweisbarerweise durch einen solchen hindurchgegangen, um das zu werden, was sie geworden sind, die glänzendsten Verteidiger des christlichen und kirchlichen Glaubens?

Allerdings kann aber auch der entgegengesetzte Fall eintreten. Es kann mehr oder minder die Thatsache zum Bewußtsein kommen, daß es verschiedene, von einander abweichende und sich widersprechende Arten des Gottes- und Offenbarungsglaubens giebt und deren Bekenner alle im Rechte zu sein behaupten und doch nicht alle im Rechte sein können. Unter solchen Umständen müssen zwar nicht, können aber gar leicht im gemeingläubigen Bewußtsein schon und um so mehr im wissenschaftlich gebildeten Bewußtsein ernstliche Zweifel an der Wahrheit einer bisher festgehaltenen Glaubensüberzeugung auftauchen und einen innerlichen Bruch mit derselben herbeiführen und naturgemäß dann den Trieb hervorrufen, auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntnis die wahre Religion erst aufzusuchen und zu finden, sei es um eine andere Religion als die wahre aufzufinden oder die verlorene Mutterreligion wiederzufinden. Auch diese Thatsache bezeugt die Geschichte, indem es viele und zum Teil große Apologeten gegeben hat, die auf solche Weise nächst anderweitigen providentiellen Führungen des äußeren und inneren Lebens von der heidnischen zur christlichen Religion gelangten, wie z. B. Justinus der Philosoph und Augustinus, oder die verlorene Mutterreligion wiederfanden wie ein Chateaubriand, ein Ausonio Franchi u. a.

Im ersten und im zweiten dieser beiderseitigen Fälle hat sich uns ein Trieb herausgestellt zur Verwirklichung der apologetischen Wissenschaft. Wird letztere nun eine solche Verwirklichung finden können und auf welche Weise etwa?

Die apologetische Wissenschaft.

1. Wird die apologetische Wissenschaft eine Verwirklichung finden können vermittelst der empirisch-geschichtlichen Wissenschaften? Auf ausschließliche Weise nicht. Die Naturwissenschaft kann induktiv wohl vermöge methodisch vorgenommener Beobachtungen und Versuche die Thatsachen und Gesetze der Natur erforschen und diese Gesetze deduktiv wieder zu Erklärungsgründen von Naturerscheinungen und zu neuen und

immer neuen technischen Anwendungen und Erfindungen verwerten, doch über diesen Umkreis vermag sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln einer bloß exakten Forschung nicht hinauszukommen auf Gott und dessen geschöpfliche, ja positiv-übernatürliche Offenbarung. Die empirische Psychologie vermag ferner wohl induktiv vermöge innerer Beobachtung die Thatsachen und Gesetze des seelisch-geistigen Innenlebens zu konstatieren, aus einfacheren sinnlichen Anschauungen und Empfindungen kompliziertere abzuleiten und die ihnen entstammenden Vorstellungen und deren Assoziationen sowie die Abstraktionen und die ins Übersinnliche aufsteigenden Gedankenbildungen und die verschiedenen Gestaltungen des religiösen Gottes- und Offenbarungsglaubens und die mit ihnen allen sich verbindenden und verschlingenden Gefühlserregungen und Strebungen ihrem thatsächlichen Entstehen nach zu entwickeln und mehr oder minder auch aus allgemeinen Gesetzen zu erklären und aus einer Individualpsychologie sich weiterhin zu einer Völkerpsychologie auszugestalten. Ob und inwieweit indessen den sinnlichen Wahrnehmungen eine Realität entspreche jenseits des Bewußtseins, ob und inwieweit den auf übersinnliche Dinge gehenden Gedankenbildungen, besonders den ästhetischen und sittlichen und den verschiedenen Gestaltungen des Gottes- und Offenbarungsglaubens eine solche entspreche, kann sie nicht entscheiden; an dieser Grenze bleibt sie stehen. Die Geschichtswissenschaften vermögen ferner wohl auf dem Wege mittelbarer Zeugenschaft die Thatsachen des Menschheitslebens und namentlich auch des religiösen Menschheitslebens zu erforschen. Ob und inwieweit aber den in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern hervorgetretenen Gestaltungen des letzteren Wahrheit zukomme, vermag sie mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln ebenfalls nicht zum Austrage zu bringen; an dieser Grenze bleibt sie ebenfalls stehen. So großen und bewunderungswürdigen Aufschwung die empirisch-historischen Wissenschaften in neuerer Zeit auch genommen haben, über die bloße Welt der Phänomene — der Natur-, Seelen- und Geschichtsphänomene — vermögen sie nicht hinüberzudringen in die Welt des Übersinnlichen und des Übernatürlichen. Offen steht vor ihnen die Welt der sinnlichen Dinge und Vorgänge; was hinter deren Coulissen steht und vorgeht, ist ihnen verborgen. Die Überwelt mit all dem, was sie Unmeßbares und Unfaßbares enthält, die Gottes- und Offenbarungswelt mit ihren Geheimnissen sind für sie unaufgeschlossene und von ihnen unaufschließbare „Rätsel“.

2. Wird die apologetische Wissenschaft aber nicht eine Verwirklichung finden können durch die den empirisch-geschichtlichen Wissenschaften sich verbindende Philosophie? Vermag diese nicht die schlechthin notwendigen Prinzipien alles Seins und Denkens außer Zweifel zu stellen und ver-

mittelst derselben von den Thatsachen der äußeren und der inneren Erfahrungswelt aus auf metaphysischem Wege die Existenz der ihnen zur Voraussetzung dienenden Seins- und Wirkensgründe und in höchster Höhe die Existenz eines überweltlich persönlichen Gottes als letzten Urgrundes alles Seienden zu beweisen oder aus den in innerer Erfahrung sich uns kundgebenden, uns befriedigenden und beseligenden Wirkungen des religiösen Glaubens und Glaubenslebens auf dem Wege mystischer Spekulation die Existenz eines solchen Gottes als Urquelle alles Friedens und aller Seligkeit irgendwie zu beglaubigen? Dem ist in der That auch so. Wenn jedoch die Philosophie nicht bloß die Aufgabe hat, sondern wirklich auch im stande ist, eine theistische Weltanschauung zu begründen, wird sie auch die Aufgabe haben, eine über die geschöpfliche Offenbarung Gottes hinausgehende, positiv-übernatürliche Offenbarung Gottes ihrer Thatsächlichkeit und ihrem Inhalt nach zu begründen und die theistische Weltanschauung in deren Sinn auszubauen? Dieses liegt völlig außer ihrem Bereiche. Hierzu ist sie rein als solche nicht im stande. Die positiv-übernatürliche Gottesoffenbarung ist ihrem Begriffe nach nicht irgendwie beschlossen in der natürlichen, reingeschöpflichen Gottesoffenbarung, kann also aus ihr nicht auf philosophische Weise herausentwickelt, herausdemonstriert werden. Die Philosophie findet ihren Abschluß in einer durchgebildeten natürlichen Weltanschauung, bleibt aber stehen an der Grenze des Übernatürlichen. Nur die Bewahrheitung des natürlichen Gottesglaubens bildet ihre Aufgabe und ihr Ziel, nicht die Bewahrheitung des positiv-übernatürlichen Offenbarungsglaubens. Ihrer ganzen Natur nach ist sie also außer stande, das der apologetischen Wissenschaft vorgesetzte Ziel zu erreichen. Um dieses Ziel zu erreichen, müßte sie als bloße Philosophie sich selber aufheben und in Theologie sich um- und übersetzen; denn nicht die Philosophie als solche, sondern die Theologie — die positive wie die spekulative — hat zu ihrem formellen, spezifischen Objekte das Übernatürliche, indem sie alles unter dessen Gesichtspunkte betrachtet.

Kann die apologetische Wissenschaft aber auf anderweitigem Wege der Verwirklichung entgegengeführt werden? Wird der Versuch ihrer Verwirklichung nicht in das negative Ergebnis ausschlagen, daß sie ein unerschwingliches Ideal sei? Wird infolgedessen die Theologie dann nicht eine bloße Vorstellungs-, Gefühls- und Herzenstheologie bleiben, ohne je eine eigentliche Wissenschaft zu sein und werden zu können? Das ist die weitere Frage und die — Hauptfrage.

3. Die apologetische Wissenschaft kann entweder hervortreten als apologetische Theologie überhaupt vermittelst der wissenschaftlichen Apologie oder als besondere theologische Wissenschaft der Apologetik.

Die Wörter Apologie und Apologetik leiten sich etymologisch ab von ἀπολογεῖσθαι, sich verantworten, sich verteidigen. Auch in der Bibel wird ἀπολογεῖσθαι im Sinne von sich verantworten und ἀπολογία im Sinne von Verantwortung genommen[1]. Was versteht man nun unter Apologie und was unter Apologetik? Unter Apologie versteht man die Verteidigung, Rechtfertigung dessen, daß man irgend etwas als möglich annehmen, glauben könne, oder als wirklich annehmen, glauben dürfe oder solle oder gar als notwendig annehmen müsse. Jede Behauptung, jede These z. B. bezüglich der Echtheit eines Buches, einer Textesstelle und ihres Sinnes hat ihre apologetische Seite, sofern sie irgend welchen Einwürfen gegenüber verteidigt werden kann, jede Person und jede Lehransicht z. B. ein Sokrates und dessen Tugendbegriff, jede Rechts- und Staatseinrichtung, jede Kunstrichtung und jede Wissenschaft, jede Religion und ihre Lehre und ihr Kult u. s. w. können Gegenstand einer Apologie werden. Jede derartige Apologie oder selbst ein Ganzes derartiger Apologien kann einen streng wissenschaftlichen Charakter annehmen, ohne als eine besondere, von bestimmten Prinzipien ausgehende, methodisch fortschreitende und systematisch sich abschließende Wissenschaft sich konstituieren zu wollen. Anders die Apologetik, indem diese als eine förmliche Wissenschaft sich geltend macht und sich verwirklichen will und zwar speziell als Wissenschaft der Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit einer positiv-übernatürlichen Offenbarung mit dem Nachweise, daß man einer solchen glauben könne, dürfe, ja solle oder — was dasselbe ist — als kritische Begründungswissenschaft der dogmatischen Theologie. Die Apologie hat lediglich eine negative, abwehrende Funktion zu vollziehen, die Apologetik zugleich eine positive, aufbauende. Die Apologetik ist zwar Apologie, jedoch Apologie als eine besondere Wissenschaft mit dem vorbezeichneten, ihr eigentümlichen Objekte. Sie unterscheidet sich von der Apologie somit wie eine besondere Art von der Gattung.

Die apologetische Wissenschaft — das ergiebt sich aus dem Bisherigen — kann also in doppelter Form zur Äußerung kommen: entweder als apologetische Theologie im ganzen oder einzelnen vermittelst der wissenschaftlichen Apologie mit ihrer bloß negativen Funktion oder als besondere Wissenschaft der Fundamentaltheologie mit ihrer nicht bloß negativen, sondern zugleich positiven Funktion.

4. Unter Apologetik im Unterschiede von der Apologie versteht man der uneigentlicheren, allgemeineren Wortfassung

---

[1] Vergl. Luk. 12, 11; 21, 14. Apg. 19, 33; 22, 1; 25, 8; 25, 16; 26, 2; 26, 24. Röm. 2, 15. 1 Kor. 9, 13. 2 Kor. 7, 11; 12, 19. Phil. 1, 7; 1, 16. 2 Tim. 4, 16. 1 Petr. 3, 15.

nach oft die Wissenschaft von der Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der religiösen Offenbarung überhaupt. Die religiöse Offenbarung kann aber eine sehr verschiedene sein. Sie kann sein eine allgemein-menschliche Offenbarung Gottes, die auf Grund der geschöpflichen Welt allen Menschen zu teil geworden — den Heiden wie den Juden, Christen und Mohammedanern — oder eine nur in bestimmten Zeiten und Räumen hervorgetretene positiv-übernatürliche. Die erstere kann eine verschiedene Fassung und Ausprägung finden und ebenso die zweite. Danach gab und giebt es auch verschiedene Arten von Theologie, von Gottes-wissenschaft: eine natürliche, metaphysische der deistischen, pantheistischen, theistischen Fassung und eine positiv-übernatürliche nach Verschiedenheit der heidnischen, jüdischen, christlichen, katholischen, protestantischen, orientalisch-nichtunierten, mohammedanischen Bekenntnisse. Wenn man aber in einem engeren, eigentlicheren, gemeinüblichen Sinne von göttlicher Offenbarung und von Theologie redet, versteht man darunter nicht die natürliche, sondern die positiv-übernatürliche und demgemäß unter Apologetik dann auch die Wissenschaft von der Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der positiv-übernatürlichen und besonders der christlichen Offenbarung. Auf katholischem Standpunkte gilt die positiv-übernatürliche Offenbarung als ihrer Fülle nach in Christus hervorgetreten und von der Kirche rein und irrtumslos überliefert und ausgelegt. Hier versteht man unter Apologetik somit speziell die Wissenschaft von der Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der in der Kirche niedergelegten christlichen Offenbarung. In all diesen Gestalten kann sich die Apologetik als eine theoretische Disziplin geltend machen wie die Noetik, wenn auch nicht als praktische Disziplin wie die Homiletik und Katechetik, indem sie nicht in förmlicher Weise wie diese, sondern nur der Ausübung nach aufzeigt, auf welche Art und nach welcher Methode die Verteidigung der göttlichen Offenbarung geführt werden könne und solle. So viel über Namen und Begriff derselben!

Der Name: Apologetik entspricht freilich ihrem Begriffe nur in unvollkommener Weise; denn er drückt nur die negative Funktion aus, die der betreffenden Wissenschaft obliegt. Diese hat, wie schon erinnert worden, nicht bloß eine negative Funktion, sondern auch eine positive, sie hat — ihrem eigentlichen Sinne nach genommen, in welchem wir sie stets nehmen — die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der positiv-übernatürlichen, speziell der christlichen, in der Kirche niedergelegten Offenbarung nicht nur Angriffen und Einwürfen gegenüber zu verteidigen, sondern auch in wissenschaftlich wohlgeordneter, methodischer Weise an und für sich zu begründen, selbst abgesehen von Angriffen und Einwürfen, und heißt insofern Fundamentaltheologie, da sie als Begründungswissenschaft der Theologie den Grundbau liefert für deren Auf-

und Ausbau, in der einen Hand sozusagen die Kelle führend und in der andern das Schwert. Jede der beiderseitigen Namensbezeichnungen ist also berechtigt, indem sie zweierlei Funktionen einer Grundfunktion ausdrücken. Die Namensbezeichnung: Apologetik ist sachlich weniger entsprechend, weil sie nur die negative Seite der betreffenden Wissenschaft zur Aussprache bringt, ist aber einfacher und leichter für die Handhabung. Die Namensbezeichnung: Fundamentaltheologie ist sachlich zutreffender, weil sie die positive Seite derselben zur Aussprache bringt, ist aber aus lateinischen und griechischen Wörtern zusammengesetzt, also von mehr schwerfälliger Natur. Wenn die Apologetik in Ausübung ihrer negativen Funktion aus der Defensive in die Offensive übergeht, wird sie zur — Polemik.

Die Apologetik als Fundamentaltheologie bildet die Übergangswissenschaft von den Profanwissenschaften zur Theologie. Ihrem Ausgangspunkte nach ist sie zwar Erfahrungs- und Vernunftwissenschaft, ihrem Fortgange und Ausgange nach aber Theologie, also eine Übergangswissenschaft von der ersteren zur letzteren, sozusagen die Brücke zur Vermittlung beider. Analog der philosophischen Erkenntnislehre ist sie theologische Erkenntnislehre. Wie die erstere die Aufgabe hat, kritische Begründungswissenschaft der Philosophie zu sein[1], so hat sie die Aufgabe, kritische Begründungswissenschaft der Theologie zu sein. Wie die erstere die Überzeugungen des gemeinmenschlichen Bewußtseins auf die Probe des methodischen Zweifels zu stellen hat zum Zwecke ihrer wissenschaftlichen Bewährung und Klärung, ohne sie im vorhinein schon einem ernstlichen Zweifel zu unterstellen, so hat analog auch die letztere die Überzeugungen des gemeingläubigen Offenbarungsbewußtseins auf die Probe des methodischen Zweifels zu stellen, ohne sie im vorhinein schon einem ernstlichen Zweifel zu unterstellen, ohne mit ihnen gewaltsam zu brechen. Wie die erstere nicht von irgendwelchen Prinzipien oder Axiomen, wie z. B. den logischen und metaphysischen des Widerspruchs und der Kausalität, den ethischen und ästhetischen ausgehen kann, da sie in alten wie neueren Tagen vielfach bestritten, nicht allgemein anerkannt wurden und als unbezweifelbare und objektiv gültige erst aufgezeigt werden müssen, so kann auch die letztere nicht von irgendwelchen Dogmen ausgehen, da sie vielfach bestritten, nicht allgemein anerkannt sind und als nicht zu bezweifelnde, objektiv gültige erst aufgewiesen werden müssen. Wie die erstere den Dogmatismus des menschlichen Welt-, Selbst- und Gottesbewußtseins kritisch wissenschaftlich zu unterbauen hat, so letztere den Dogmatismus des positiven Offenbarungsglaubens.

---

[1] Vergl. des Verf. Erkenntnislehre I (Freiburg 1890), 14—19.

5. Eine Schwierigkeit steht noch vor uns. Einerseits soll die Apologetik mit der Apologie nicht zusammenfallen, weil sie als eine besondere Wissenschaft sich geltend macht, letztere dagegen nicht, und weil ferner die Apologetik namentlich als kritische Begründungswissenschaft der dogmatischen Theologie und in diesem Sinne als Fundamentaltheologie sich geltend macht, welche die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der positiv übernatürlichen, speziell der christlichen Offenbarung zu erweisen hat sowie auch die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der Medien, wodurch diese uns rein und lauter vorgelegt wird, nämlich die Echtheit, Unverfälschtheit und Inspiration der biblischen Urkunden und die Unfehlbarkeit der Kirche in ihrer Lehrüberlieferung und in ihren Lehrentscheidungen, während die Apologie, den Umkreis dessen bei weitem überschreitend, über alles, was irgendwie das theologische Interesse berührt, bis ins einzelnste Detail hinein sich erstreckt, um es gegen Mißdeutungen und Bekämpfungen zu verteidigen. Anderseits aber scheint die Apologetik mit der Apologie doch großen-, ja größtenteils zusammenzufallen. Oder wie? Könnte sie etwa die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung erweisen, wenn sie nicht auch die ihr zur Voraussetzung dienenden Wahrheiten der natürlichen Religion dem Polytheismus, Deismus, Materialismus, Pantheismus, Positivismus, Skeptizismus gegenüber sicherstellen würde? Könnte sie die Festung des positiven Glaubens verteidigen, wenn sie die Vorwerke desselben preisgeben würde? Könnte sie die Thatsache der jüdisch-christlichen Offenbarung Gottes gründlich konstatieren, wenn sie nicht zugleich auf den Inhalt derselben im ganzen und im einzelnen einginge? Lassen sich Thatsache und Inhalt derselben voneinander ablösen? Könnte sie die Echtheit, Integrität und Inspiration der biblischen Urkunden gründlich darthun, wenn sie nicht jedem Einwurfe gegen dieselbe Rechnung tragen würde? Könnte sie die Unfehlbarkeit der Glaubensüberlieferung und katholischen Kirche und ihres Oberhauptes feststellen, wenn auch nur eine einzige Instanz beweiskräftiger Art gegen dieselbe aufzubringen wäre? Dieses die beregte Schwierigkeit. Wird sie zu lösen sein und auf welche Weise?

Die wissenschaftliche Apologie erstreckt sich theologischerseits auf alles, was mit dem geoffenbarten Glauben mittelbar oder unmittelbar in Berührung kommen kann. Sie erstreckt sich auf Gegenstände der Astronomie, Geologie, Anthropologie, der vergleichenden Philologie, der Geschichte einschließlich der Religionsgeschichte, der Philosophie einschließlich der Religionsphilosophie. Sie erstreckt sich um so mehr auf die Gegenstände aller theologischen Einzelwissenschaften, also nicht bloß auf jene der Fundamentaltheologie, sondern auch auf jene der Dogmatik und aller von dogmatischen Prinzipien ausgehenden Wissenschaften, indem all diese außer der dogmatischen Seite irgendwelchen Richtungen und Angriffen

gegenüber eine apologetische Seite haben, also nicht bloß Teilglieder der dogmatischen Theologie, sondern nebenbei auch Teilglieder der apologetischen Theologie sind. Sie will keine besondere Wissenschaft sein, bildet nur die negative Seite jeder theologischen Wissenschaft irgendwelchen Angriffen und Einwürfen gegenüber, übt wie als solche nur eine negative Funktion aus und mündet zuletzt aus in apologetische Theologie überhaupt. Wie stellt sich zu ihr nun die Apologetik? Sie macht sich als eine besondere Wissenschaft geltend, als kritische Begründungswissenschaft der dogmatischen Theologie mit der Aufgabe, die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung, der Schrift und der Kirche nicht bloß negativ zu verteidigen, sondern auch positiv zu begründen. Sie setzt sich nicht zur Aufgabe, die Thatsache aller einzelnen Offenbarungs-, Schrift- und Kirchenlehren und deren Inhalt positiv festzustellen und zu begründen, ja selbst nur negativerweise eine wissenschaftliche Apologie derselben zu bieten. Sie kann in der That auch sich konstituieren ohne die wissenschaftliche Apologie, ohne die apologetische Theologie deren Gesamtheit nach in sich aufzunehmen. Oder sollte es als unmöglich befunden werden, daß sie die Thatsache der im Christentum zur Vollendung gekommenen übernatürlichen Offenbarung Gottes und die Thatsache der Schriftinspiration und kirchlichen Unfehlbarkeit auf überzeugende und durchschlagende Gründe hin beglaubige, ohne vorher im einzelnen festgestellt zu haben, daß keinerlei Thatsachen auf dem weiten Gebiete des weltlichen und theologischen Wissens die Glaubwürdigkeit jener Thatsachen erschüttern? Sollte es als unmöglich befunden werden, daß sie jene Thatsachen beglaubige, ohne vorher festgestellt zu haben, daß auch der gesamte Inhalt der Offenbarungs-, Schrift- und Kirchenlehre keinen Einspruch erhebe gegen jene Thatsache, sondern in irgend einem Maße und Grade sie vielmehr bekräftige? Wenn dem so wäre, dann könnte fürwahr nicht bloß auf theologischem, sondern auch auf profanem Gebiete ein wissenschaftlicher Glaubwürdigkeitsbeweis niemals zu wesentlichem Abschlusse kommen, eine unbegrenzte Skepsis wäre die Folge dessen, eine solche wäre aber widersinnig. Man kann somit begründeterweise nicht die Forderung stellen, daß eine Thatsachenapologetik, um ihrem Begriffe zu entsprechen, um ihrem Wesen nach zu sein, was sie sein will, deshalb auch eine nach allen Seiten hin vollendete Thatsachen- und Inhaltsapologie sein müsse. Die Apologetik kann beispielshalber, wie vielseits geschehen, die Wahrheiten des natürlichen Theismus in ihren Bereich ziehen, ja darüber hinaus auch die Wahrheiten des christlichen Theismus, also die Offenbarungslehre rücksichtlich ihres Gesamtinhaltes, mögen sie beziehungsweise auch Vernunftwahrheiten sein oder höhere, selbst geheimnis-

volle Glaubenswahrheiten; sie kann sie alle auf irgend eine Weise — allerdings auf sehr verschiedene Weise — in ihr Bereich ziehen, muß es jedoch nicht. Thatsache und Inhalt der Offenbarung lassen sich freilich nie ganz isolieren. Eine Offenbarung, die nichts offenbarte, wäre keine solche, und Schrift und Kirche, welche nichts mitteilten, wären ebensowenig solche. Immerhin läßt sich aber die Thatsache der Offenbarung und der bestimmtere Inhalt derselben sondern.

Ist aber zwischen Apologetik als Fundamentaltheologie und zwischen wissenschaftlicher Apologie auch zu unterscheiden, so läßt sich doch keine fixe Grenze zwischen beiden feststecken, kein Schlagbaum zwischen beide stellen. Wie der einzelne diese Grenze ziehe, muß er nach Zweckmäßigkeitsgründen entscheiden. Er hat anbetrachts solcher in der Apologetik namentlich gewissen Zeitanschauungen Berücksichtigung zu schenken, die mit dem positiven Offenbarungsglauben inhaltlicherseits so oder anders in Konflikt kommen und nicht ignoriert werden dürfen, wenn die Apologetik ihren Zweck nicht im vorhinein verfehlen soll, und kann überhaupt alles in den Kreis seiner Erörterungen ziehen, was die Glaubwürdigkeit desselben auf irgend eine Weise berühren könnte.

Hiermit ist von selber schon die Antwort gegeben auf den einen oder andern Einwand dahin lautend: Die Gottheit Christi im Sinne des nicänischen Bekenntnisses, die eucharistische Wesenswandlung im Sinne des katholischen Lehrbekenntnisses u. dgl. sind unmöglich, sind auch nicht in Schrift und Überlieferung begründet, der apologetische Beweis für die Glaubwürdigkeit des positiven Christentums und des Katholizismus also unabgeschlossen, bevor nicht dieser Einwand gehoben ist. Daraufhin ist einfach die Antwort zu erteilen: Der apologetische Glaubwürdigkeitsbeweis kann der Sache nach und für alle diejenigen, welche dessen Kraft erkennen und anerkennen, abgeschlossen sein, wenn er auch für den einen und den andern, von welchem derartige Einwände erhoben werden, nicht abgeschlossen ist und eines Ergänzungsbeweises oder verschiedener Ergänzungsbeweise bedarf. Zu solchem Zwecke kann die Apologetik in ihrer Eigenschaft als Fundamentaltheologie je nach Bedürfnis und Zweckmäßigkeit eine beliebige Erweiterung erfahren. Was für sie wesentlich ist und was integral, bleibt jedoch immerhin unterschieden.

6. Eine weitere Schwierigkeit tritt uns noch entgegen. Können alle Probleme, welche der kritischen Begründungswissenschaft der Theologie zur Lösung obliegen, nicht auch vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens aus in Erörterung gezogen werden? Giebt es außer der bisher in Betracht gezogenen kritischen Fundamentaltheologie nicht auch eine dogmatische, welche die allgemeine Grundlegung bildet für die Entwicklung der speziellen Glaubenslehre und gewöhnlich als allgemeine

Dogmatik bezeichnet wird im Unterschiede von der speziellen Dogmatik? Allerdings verhält es sich so; da eine solche aber die übernatürliche Offenbarung Gottes und Schrift, Überlieferung und Kirche als lautere Medien derselben an die Spitze ihrer Beweisführungen stellt, so erfordert sie zu ihrem Unterbaue eine Wissenschaft, welche von bloßen Erfahrungs- und Vernunftgründen ausgehend dieselben für uns beglaubigt, also nach der historischen und spekulativen Seite hin sich als eine kritisch verfahrende Fundamentaltheologie erweist. Aus didaktischen Gründen kann die letztere übrigens, wie es bis in neueste Zeit herauf meistens geschehen ist, auch im Anschluß an die allgemeine Dogmatik vorgetragen werden, anstatt ihr auf selbständige Weise zur Begründung vorausgeschickt zu werden, wie es der methodisch-wissenschaftliche Beweisgang als erforderlich erscheinen läßt.

7. Ist bis jetzt nur der Begriff der Apologetik als kritischer Begründungswissenschaft der Theologie im Verhältnis zur wissenschaftlichen Apologie einerseits und zur allgemeinen Dogmatik anderseits näher bestimmt und umgrenzt worden, so ist immerhin noch das Problem offen geblieben: ob dieser Begriff in Wahrheit auch eine Realisierung erfahren könne. Selbst einer Chimäre kommt ein Begriff zu, doch nur eine vorstellungsmäßige Realität, keine wahrhafte, wirkliche. Selbst dem Nichts kommt ein Begriff zu, freilich nur ein negativer vermittelst des Positiven, ja selbst dem Unmöglichen, welches das eigentliche, absolute Nichts ist, z. B. $\sqrt{3}$, dem runden Polygon u. dgl. kommt ein Begriff zu, ja ein sehr verschiedener, doch keinerlei Realität. Es entsteht sonach die Frage: ob dem Begriff einer Apologetik der christlichen Offenbarung, Schrift, Kirche und deren Überlieferung eine wahrhafte Realität entspreche? Zunächst möge aber eine geschichtliche Überschau versucht werden, auf welcherlei Weisen diese Frage im Laufe der christlichen Jahrhunderte beantwortet worden ist.

Geschichte der apologetischen Wissenschaft.

Die wissenschaftliche Apologie des Christentums ist so alt wie dieses selber. Die Apologetik als eine von Erfahrungs- und Vernunftprämissen ausgehende, selbständige Begründungswissenschaft der christlichen Theologie ist erst neueren Ursprungs. Die erstere trat meistens auf in der Form mehr oder minder umfangreicher Einzelapologien, welche sich nach der Natur und dem Objekte da oder dort erfolgter Angriffe richteten. Obgleich diese Apologien hauptsächlich nur eine Verteidigung des Christentums führten, enthalten sie immerhin doch auch zahlreiche Elemente zu einer positiven Begründung der Theologie desselben, denn jede Antithesis

läßt sich erfolgreich nur zurückschlagen und bekämpfen durch eine Thesis. Schon von alten Zeiten an traten auch Versuche auf, die Apologie zu einem förmlichen Systeme auszubauen, welches nach inneren Gründen fortschreitet und nur nebenbei auf die Einwürfe der Gegner Rücksicht nimmt und dazu geeignet ist, der Theologie des Christentums eine feste Grundlage zu geben. Als vollständigster Versuch dieser Art in altchristlicher Zeit ist wohl zu betrachten die Praeparatio evangelica und Demonstratio evangelica des Eusebius von Cäsarea und in mittelalterlicher Zeit die Summa contra gentiles des hl. Thomas von Aquin, jene vorherrschend historisch, diese vorherrschend philosophisch gehalten. Der Gedanke indessen, die Apologetik von der Dogmatik und der dogmatischen Theologie klar auszuscheiden als eine ihr vorausgehende historisch-philosophische Begründungswissenschaft derselben wurde erst im 19. Jahrhundert von den dreißiger Jahren an fest ins Auge gefaßt. Eine derartige Apologetik als Fundamentaltheologie ist die jüngste Schwester im Kreise der theologischen Wissenschaften wie die Noetik die jüngste im Kreise der philosophischen Wissenschaften. Auch wissenschaftlicherseits wie überall ist das erste die That; die Besinnung auf deren Grund und deren Werden kommt stets hintennach.

Der Mutterboden der christlichen Theologie nach ihrer nicht bloß abwehrenden, sondern positiv aufbauenden, konstruktiven Seite hin war in altchristlicher Zeit die Exegese. Mit ihr waren alle theologischen Wissenschaften noch in eins verschlungen und haben sich erst im Laufe der Jahrhunderte allmählich aus ihr herausgerungen. In mittelalterlicher Zeit hat sich die systematische Theologie — Dogmatik mit Moraltheologie und die kirchliche Rechtswissenschaft — allererst eine feste Gestaltung gegeben. Der Protestantismus brachte für die katholische Theologie die Aufforderung mit sich, der biblischen Wissenschaft und der Kirchengeschichte einschließlich der Patristik, Konziliengeschichte, Dogmengeschichte, Altertumskunde eine erweiterte Pflege zu geben, so daß diese Disziplinen, wie desgleichen auch die Moraltheologie von der Dogmatik abgelöst und zu relativ selbständigen Disziplinen ausgebaut wurden. Ihnen reihte sich als ebenfalls selbständige Wissenschaft späterhin noch die Pastoraltheologie (Homiletik, Katechetik, Liturgik und die Lehre von der seelsorglichen Leitung) an und endlich als die — jüngste im Kreise derselben die Apologetik als Fundamentaltheologie, welche nur Theologie heißt und ist, sofern sie in Theologie übergeht und ausmündet.

Eine förmliche Geschichte der apologetischen Wissenschaft des Christentums zu bieten, liegt fern von unserem gegenwärtigen Zwecke und würde eine halbe Geschichte der christlichen Theologie selber bilden[1].

---

[1] Das einschlägige Hauptwerk ist K. Werners Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie, 5 Bde. Schaffhausen 1861—65. Der 1. und 2. Band enthalten die patristisch-apologetischen Bestrebungen gegenüber

Es soll hier nur gezeigt werden, wie die wissenschaftliche Apologie zu einer besondern Wissenschaft, ja zur Grundwissenschaft der Theologie herausgewachsen ist, wie schon in patristischer und mittelalterlicher Zeit Ansätze hierzu sich finden, wie besonders die negativen Bestrebungen und Richtungen der älteren und neueren Zeit weiterhin dazu beigetragen haben, diesen geschichtlichen Prozeß zu fördern und schließlich die Apologetik als Fundamentaltheologie herauszuarbeiten und auszugestalten.

Die apologetische Wissenschaft in der patristischen Zeit.

1. Der erste Gegner des Christentums war das Judentum. Wie aber der Angriff, so die Verteidigung. Diese Verteidigung führten dem Judentum gegenüber besonders Justin der Märtyrer im Dialoge mit dem Juden Tryphon, Tertullian in der Schrift adversus Iudaeos, Cyprian im Testimonium adversus Iudaeos. Die Angriffe von seiten des Heidentums waren entweder mehr politischer oder mehr religiöser Art. Nach der politischen Seite hin verteidigten das Christentum Quadratus in einer an Kaiser Hadrian gerichteten, verloren gegangenen, Aristides in einer an denselben gerichteten, wieder entdeckten Schutzschrift, Justin der Märtyrer in der ersten und zweiten an Antoninus Pius und Mark Aurel gerichteten, noch erhaltenen Schutzschrift, Miltiades in einer an Mark Aurel gerichteten, verloren gegangenen, ebenso Apollinaris von Hierapolis in einer an ihn gerichteten, verloren gegangenen, Melito von Sardes in einer an ihn gerichteten, bruchstückweise erhaltenen

---

dem Judentum, Heidentum und den Häresien, der 3. schildert den Kampf der katholischen Kirche und Theologie gegen die schismatisch-orientalische Kirche und Theologie und gegen die Vorläufer der abendländischen Kirchenspaltung, der 4. den Kampf der katholischen Theologie gegen den symbolgläubigen Protestantismus, der 5. enthält die Geschichte der neuzeitlich christlich-kirchlichen Apologetik. Vergl. außerdem aus älterer und neuerer Zeit *Houtteville*, La religion chretienne (Paris 1722) introduction p. I—CC. *J. A. Fabricius*, Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae adversus atheos, Epicureos, deistas seu naturalistas, idololatras, Iudaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt (Hamb. 1725) p. 1—755. G. H. Tzschirner, Geschichte der Apologetik, 1805. van Senden, Geschichte der Apologetik, 1846. H. Denzinger, Vier Bücher über religiöse Erkenntnis I (Würzburg 1856—57). Langhorst, Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik in den Stimmen von Maria Laach, 1880. J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte. Würzburg 1890. G. Schmitt, Die Apologie der ersten drei Jahrhunderte. Mainz 1890. A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen im 4. und 5. Jahrhundert. Würzburg 1895. M. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit I. Würzburg 1890. O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 2 Bände. Gütersloh 1877, 1879. Robert Kübel, Geschichte der Apologetik, in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften III (3. Aufl., 1890), 214—262.

Schutzschrift, Tertullian im Apologeticum und Ad Scapulam; sie suchten die politische Ungefährlichkeit der Christen und ihrer Lehre zu erweisen. Gegen den Götterglauben, Götter- und Heroenkultus des religiös-mythischen Heidentums traten als Apologeten auf: Athenagoras in seiner Bittschrift für die Christen (*Πρέσβεια περὶ τῶν Χριστιανῶν*), Theophilus von Antiochien in den drei Büchern an den Heiden Autolykus, Tertullian in der Schrift Ad nationes, Minucius Felix im Dialoge Octavius, Cyprian Ad Donatum und De vanitate idolorum, Lactantius in den sieben Büchern der Institutiones divinae.

2. Als die gefährlichsten Gegner des Christentums erwiesen sich die Vertreter des philosophischen Heidentums: ein Celsus, Lucian und die Neuplatoniker Porphyrius, Julian, Proclus. Celsus verfaßte eine Schrift unter dem Titel: Das wahre Wort (*Λόγος ἀληθής*), welches durch Th. Keim aus der Gegenschrift des Origenes soweit möglich wieder hergestellt worden ist. Ob er ein Epikureer war, ist zweifelhaft; jedenfalls verwendete er zumeist Platonische Ansichten zur Bekämpfung des Christentums und nahm teilweise auch die Rolle eines Juden an, um durch ihn die Würde Christi und dessen Wunderleben zu bestreiten (Origenes c. Celsum I, 28 ad II, 79) und trat dann (III, 1) in eigener Person hervor, um Juden- und Christentum und die Wunder des Alten wie Neuen Testamentes zumal zu bekämpfen. Bezüglich der Wunder Jesu sucht er zuerst, soweit es ihm immer nur möglich zu sein scheint, die Thatsächlichkeit derselben abzuleugnen. Die Verfasser der Evangelien haben sich nach ihm auf schwärmerisch entstandene, bloßen Hallucinationen und Visionen ihren Ursprung verdankende Sagenberichte oder auf geradezu betrügerische Berichte gestützt oder zur Verherrlichung Jesu selber solche erfunden. Überdies haben die Christen die aus deren Hand hervorgegangenen Evangelien noch verfälscht und verändert. Dessenungeachtet wagt es Celsus nicht, die Thatsächlichkeit aller evangelischen Wunder zu leugnen. Soweit er solche aber zugesteht, sucht er sie teils als magische Zauberwerke zu erklären, stammend aus der in Ägypten angeeigneten magischen Kunst, teils als dämonische Blendwerke, indem Jesus ja selber ausgesprochen habe, es werden andere Leute auftreten, welche dieselben Wunder thun, jedoch trotzdem schlechte Menschen und Betrüger sein werden, und nenne namentlich einen gewissen Satan, der solche Werke verrichte (II, 49). Und wenn jene Wunder auch theurgische Werke gewesen wären, so haben manche im Altertum hochberühmte Männer wie ein Perseus, Amphion, Äakus und Minos ja ebenfalls solche und noch größere Werke verrichtet als Jesus, es könne also dieser um solcher Thaten willen keinen Glauben fordern (I, 67). Auch Zamolxis, Pythagoras, Rampsinit seien in die Unterwelt hinabgestiegen und wieder in die Oberwelt zurückgekehrt (II, 55).

Celsus hat somit schon sehr verschiedene Wege eingeschlagen, um die Thatsächlichkeit oder wenigstens die Göttlichkeit und die apologetische Beweiskraft der Wunder abzuschwächen. Den Evangelien schenkt er nur Glauben, soweit sie ihm einen Anhaltspunkt für seine eigenen Annahmen und für seine Einwürfe bieten, im übrigen jedoch nicht. Nach all diesen Beziehungen hin hat er im 2. Jahrhundert schon auffallende Präludien geliefert für die von Spinozas Tagen an bis heute auf philosophischem wie historischem Gebiete hervorgetretene negative Kritik[1].

Ein heftiger Gegner des Christentums war auch Lucian von Samosata, ein Zeitgenosse des Celsus. Er erscheint als ein Lebemann, in verschiedenen Schriften allen Spott ausgießend über den heidnischen Götterglauben wie über den Glauben der Christen. Vom 3. Jahrhundert an stellte besonders der Neuplatonismus gelehrte Gegner des Christentums ins Feld. Die ursprünglichen Vertreter desselben — Ammonius, Saccas und Plotin — kehrten sich noch nicht polemisch wider das Christentum; in förmlicher und ausgesprochenster Weise erst Porphyrius, ein Schüler Plotins. Durch allegorische Umdeutung der verschiedenen Völkermythen des Orients und Occidents suchte er eine heidnische Universalreligion zu gewinnen. Der innere Beweis für dieselbe soll erbracht werden durch eine Universalphilosophie, wie sie durch seinen Lehrer Plotin auf der Grundlage eines mit Emanationspantheismus durchsetzten Platonismus aufgebaut worden war. In der Schrift „Philosophie aus Orakelsprüchen", deren Hauptinhalt wir aus Eusebius kennen, soll eine Art heidnischer Offenbarungsurkunde geboten werden, damit die Lehre der Philosophie auch eine positiv-religiöse Aussprache finde, und weiterhin soll der zu Gunsten des Christentums geführte äußere Wahrheitsbeweis — Wunder- und Weissagungsbeweis — eine Entkräftung erfahren. Auch das Heidentum — so erwähnt er in seinem „Leben des Pythagoras" — weise Wunderheroen auf; wie ein Pythagoras, so habe ein Empedokles, Epimenides, Abaris und sein Lehrer Plotin mannigfache Wunderthaten verrichtet. Besonders die 270 geschriebenen, nur bruchstücksweise erhaltenen 15 Bücher gegen die Christen beschäftigen sich mit

---

[1] Bezüglich der verschiedenen Meinungen über „Das wahre Wort" des Celsus und dessen wahren Zweck vergl. Th. Keim, Celsus' Wahres Wort. Zürich 1878. *B. Aubé*, Histoire des persécutions de l'église (Paris 1878) p. 158—425. *E. Pelagaud*, Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant. Paris 1879. *J. Patrick*, The apology of Origen in reply to Celsus: a chapter in the history of Apologetics. London 1892. P. Kötschau, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, Bd. VI. Leipzig 1889). Joh. Fr. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. Mainz 1899.

der Widerlegung des Christentums aus inneren wie äußeren Gründen; Christus sei nur ein Heros unter Heroen gewesen und verdiene trotz seiner Wunder keinen größeren Glauben als diese. Er sei ein weiser, frommer Mann gewesen, ein Vollbringer großer Wunderwerke, welcher seiner Seele nach vergöttlicht worden sei gleich den Seelen anderer frommer Menschen nach ihrem Abscheiden aus der Zeitlichkeit, werde aber von den Christen mit Unrecht als Gott verehrt oder angebetet. Das Wunder der Auferstehung desselben sei indessen zu bestreiten, wie auch die allgemeine, von den Christen geglaubte und erhoffte Auferstehung, denn um selig zu sein, müsse die Seele von den Banden der Körperlichkeit befreit werden und befreit bleiben. Geschichtliche Thatsachen seien zwar auch die Wunder der Apostel gewesen, jedoch nicht theurgischen, sondern magisch-dämonischen Ursprungs, wie desgleichen die an den Gräbern christlicher Märtyrer zur Erscheinung gekommenen Wunder. Der Zweck des Porphyrius geht also dahin, wenn auch nicht die Thatsächlichkeit und Göttlichkeit aller biblischen Wunder, doch wenigstens deren apologetische Beweiskraft zu bestreiten.

Ob Philostrat in den 8 Büchern über Apollonius von Tyana, wenngleich nicht ausgesprochener-, doch stillschweigenderweise die Tendenz verfolgt habe, den wunderthätigen Apollonius von Tyana Christus als Gleichbild an die Seite zu stellen, ist bis heute eine kontroverse Frage geblieben. Auf offenkundige, ja offensive Weise hat jedenfalls Hierokles, Statthalter von Bithynien, diese Tendenz verfolgt in der 303 veröffentlichten Schrift „Wahrheitsliebende Worte an die Christen" (*Λόγοι φιλαληθεῖς πρὸς τοὺς χριστιανούς*). Dieselbe ist uns nur bruchstückweise in der Gegenschrift des Eusebius von Cäsarea aufbehalten geblieben. So wenig wie Porphyrius leugnet Hierokles in dieser Streitschrift die geschichtliche Thatsächlichkeit der Wunder Jesu, sucht sie als theurgische Werke nur auf die gleiche Linie zu stellen mit den Wundern des Heidentums und dadurch ihre Beweiskraft zu paralysieren. Auch ein Aristeas von Prokonnesus, so erwähnt er, sei ein Wunderthäter gewesen, ohne daß man ihn deshalb für Gott gehalten hätte, auch Pythagoras sei ein solcher gewesen und besonders dessen Verehrer Apollonius von Tyana, der „durch eine göttliche und unaussprechliche Weisheit und nicht durch Künste der Zauberei" seine Wunder verrichtet hätte, ohne daß man ihn deshalb für Gott gehalten hätte. Und nun erzählt er diese Wunder nach Philostrat von Anfang bis Ende zu vorbezeichnetem Zwecke. Ihm reihte sich später Julian, der Neuplatoniker auf dem Kaiserthron, an in dem 362 zu Antiochien begonnenen, auf dem Feldzuge gegen die Perser fortgesetzten Werke gegen die Christen, bruchstückweise nur noch erhalten in der Gegenschrift des Cyrill von Alexandrien. Die Machtstellung seines Verfassers, die in ihm sich ver-

ratende genaue Kenntnis der alt- und neutestamentlichen Bücher und der mit gefälliger Darstellung sich paarende Sarkasmus verschafften demselben großen Einfluß. Christus gilt Julian nicht als der von Moses und den Propheten geweissagte Messias, geschweige denn als Gott; er hat auch keine wahren Wunder verrichtet, nur unbedeutende durch magisch-dämonische Kraft. Endlich schrieb noch der Neuplatoniker Proklus gegen die Christen eine Schrift unter dem Titel *Ἐπιχειρήματα ὀκτωκαίδεκα κατὰ χριστιανῶν*, worin er die Ewigkeit der Welt mit 18 Beweisgründen vertheidigte, die wir aus der Gegenschrift des christlichen Aristotelikers Johannes Philoponus noch kennen[1].

Auf polemisch-sarkastische Weise trat gegen die heidnische Philosophie Hermias auf in seiner Verspottung der heidnischen Philosophen (*Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*), auf irenische Weise Clemens von Alexandrien im Sinne eines christlichen Platonismus. Dessen drei Schriften „Mahnreden an die Griechen“ (*Λόγος προστρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*), „Der Erzieher“ (*Παιδαγωγός*) und „Die Teppiche“ (*Στρωμάτεις*), bilden stufenweise aufsteigende Glieder einer Gesamtapologie des Christentums. Die erste ist mehr negativ gehalten gegen die Religionen des Heidentums, ihre Göttersagen und Orakel und setzt ihnen die Offenbarung des göttlichen Logos entgegen, der schöpferisch das All hervorgerufen, im Heidentum wie im Judentum geleuchtet habe und endlich in Christus Mensch geworden sei. Alles, was die heidnischen Philosophen, soweit sie in Harmonie stehen, Treffliches leisteten, verdanken sie der Erleuchtung des Logos und den heiligen Büchern der Hebräer, aus deren Quelle sie schöpften. Die zweite obiger Schriften faßt den Logos auf als Erzieher auf dem praktischen Wege des Heiles für die bereits gläubig Gewordenen mit Erteilung sittlicher Lebensregeln. Die dritte Schrift führt in verschiedenen Untersuchungen, die zusammen ein buntfarbiges Gewebe bilden, hauptsächlich folgendes aus: Wie die mosaische Offenbarung, so leitet auch die griechische Philosophie auf das Christentum hin, denn „wie den Juden das Gesetz, so wurde den Heiden die Philosophie gegeben bis zur Erscheinung des Herrn“ (VI, c. 6); das Christentum bietet auf Grund des Glaubens und der Glaubenserfahrung die höhere Wissenschaft oder die Gnosis, welche alle besseren Elemente der heidnischen Philosophie in sich enthält und wahre Gnosis ist gegenüber der falschen, häretischen. In diesem irenischen Streben lief Clemens mitunter Gefahr, die Ideen der christlichen Offenbarung in ihrer spezifischen Be-

---

[1] Vergl. über diese philosophischen Gegner des Christentums die gehaltreiche Schrift von H. Kellner, Hellenismus und Christentum. Köln 1866; K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur I, 211—233; E. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie III, 2 (3. Aufl.), 664 ff.; A. J. Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christusfeind. Paderborn 1896.

deutung von den Ideen des Platonismus nicht klar genug abzuheben, eine Gefahr, welcher Origenes, der große Schüler desselben, teilweise dann erlag. Als Apologet des Christentums gegenüber dem Heidentum ist Origenes hievon aber nicht berührt. In der Schrift gegen Celsus erweist er sich als einen ihm nicht bloß ebenbürtigen, sondern überlegenen Gegner. Er geht ihm in alle Einzelheiten nach, indem er dessen Aufstellungen meist wörtlich reproduziert und seine Widerlegungen folgen läßt. Nur ein paar Punkte mögen hervorgehoben werden. Das Christentum — so erinnert er gegen ihn — fordere allerdings Glauben an die Offenbarung; ein prüfungsloser Glaube empfehle sich aber nur jenen, die nicht all ihre Geschäfte aufgeben und mit Erforschung der Lehre sich abgeben können, wer aber wissenschaftlich untersuchen wolle, könne genug Gründe und Beweise hierfür finden, die sich ihm durch sorgfältige Forschung herausgestellt haben. Auch diejenigen, die sich der Philosophie zuwenden, lassen sich zum Glauben an die Wahrheit einer Philosophie bestimmen, bevor sie die Lehren aller Schulen und deren Beweise geprüft haben, um dann erst ihre Wahl zu treffen (I, 10—11). Wunder und in Erfüllung gegangene Weissagungen zahlreicher Art beweisen besonders die Messianität und Gottheit Jesu und sind geschichtliche Thatsachen, die weder durch den Juden des Celsus noch durch den Heiden Celsus selber sich wegdisputieren lassen und einen göttlichen Ursprung aufweisen, weit entfernt von einem magisch-dämonischen, und die Lehre Jesu gegenüber den mythischen Gebilden der heidnischen Religionen als wahr bezeugen (II, 48 ff.).

Gegen den Neuplatoniker Porphyrius schrieben Methodius von Olympus und Apollinaris der Jüngere in Schriften, die nicht erhalten geblieben sind, und Eusebius von Cäsarea in 29 oder 30 verloren gegangenen Büchern. Letzterer schrieb auch gegen Hierokles eine Widerlegungsschrift, die gewöhnlich unter dem Titel Adversus Hieroclem citiert wird. Er streitet die geschichtliche Thatsächlichkeit von Wunderthaten und Voraussagungen des Apollonius von Tyana nicht ab, hält sie insoweit jedoch für dämonische Blendwerke und den Apollonius für einen Zauberer. Möge dieser in menschlichen Dingen auch ein weiser Mann gewesen sein, so waren doch Damis und Philostrat nicht durchgehends wahrheitsliebende Berichterstatter, da in ihren Erzählungen viele Widersprüche und Ungereimtheiten sich finden. Die Grenze zwischen Thatsächlichem und Sagenhaftem zieht Eusebius insofern nicht genauer und spricht sich auch darüber nicht aus, ob Philostrats Schrift eine gegen das Christentum gerichtete Tendenzschrift gewesen sei, wozu sie Hierokles machte, oder ob nicht. Gegen Julian schrieb außer Gregor von Nazianz und Chrysostomus besonders Cyrill von Alexandrien in 10 Büchern, worin er den Ausführungen Julians Schritt für Schritt folgend die Entstellungen der christlichen Lehre durch die Heiden,

die Zerrissenheit der heidnischen Philosophie, den Ursprung all dessen, was namentlich die Philosophie des Pythagoras und Plato an wahrer Weisheit besitzen, aus dem Pentateuch und den alttestamentlichen Schriften, die Glaubwürdigkeit der letzteren und der Evangelien und besonders des Lebens und Wirkens Jesu und dessen Gottheit auseinandersetzt.

3. Manche Apologien der Väterzeit verraten mehr oder minder schon die Tendenz, zu einer grundlegenden Wissenschaft der christlichen Theologie im Sinne der Apologetik sich zu gestalten, wenngleich noch nicht in einer von der Dogmatik verschiedenen, ihr selbständig vorausgehenden Weise. So am vollständigsten das Doppelwerk des Eusebius von Cäsarea, die Praeparatio evangelica, *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* in 15 Büchern und die Demonstratio evangelica, *Ἀπόδειξις εὐαγγελική* in 20 Büchern, von denen jedoch nur 10 erhalten geblieben sind. Er kann deshalb nicht bloß als der Vater der Kirchengeschichte bezeichnet werden, sondern auch als Vater der Apologetik. Athanasius, Augustinus, Theodoret haben die nämliche Tendenz verfolgt, jeder in der ihm entsprechenden Weise. Zum Zwecke seiner apologetischen Beweisführung läßt Eusebius vielfach andere Autoren reden, aus deren uns heute teilweise nicht mehr zugänglichen Werken er mitunter weitläufige Auszüge bietet. Verfährt er im ganzen auch methodisch nach einem abgemessenen Plane, so doch gar oft nicht im einzelnen, indem er das zu Beweisende oft aus der christlichen Überzeugung heraus als wahr voraussetzt und später wieder darauf zurückkommt.

Im ersteren jener beiden Werke will er die Vorbereitung zu einer Beweisführung für die Wahrheit des Christentums bieten, im zweiten diese Beweisführung selber. Am Eingange des ersteren motiviert er sein Unternehmen folgendermaßen: Da einige die Überzeugung haben, das Christentum könne keine Vernunftgründe für sich geltend machen, die Bekenner desselben huldigen einem bloßen Köhlerglauben (*ἀλόγῳ πίστει*), so wolle er eine Apologie des Evangeliums in Angriff nehmen, ihr aber um des besseren Verständnisses willen durch ein vorbereitendes Werk den Weg bahnen (Praep. evang. l. I, c. 1). Gegen ein solches Unternehmen werden die Heiden Protest erheben im Namen der Götter, deren Kult hierdurch eine Bekämpfung erfahren soll, und nicht minder die Juden, weil die durch die Propheten verheißenen messianischen Güter nicht bloß dem auserwählten Volke, sondern auch den heidnischen Völkern als zukommend erwiesen werden sollen (I, 2). Im Anschlusse an das, was bereits andere geschrieben haben, soll beiden eine beweiskräftige Antwort gegeben werden, ja eine solche ist ihnen schon gegeben auf dem Wege der Thatsachen, indem die Kirche Christi der von ihm erteilten Weissagung gemäß bereits schon durch die ganze Welt ihren Rundgang gemacht hat und die von ihm prophezeiten Strafgerichte an dem seinem Rufe wider-

stehenden Volke der Juden bereits schon in Erfüllung gegangen sind (I, 3). Seiner Abstammung nach — bemerkt Eusebius weiter — zähle er zwar zu den Griechen, wolle jedoch ausführliche Rechenschaft ablegen, warum er den väterlichen Kult aufgegeben und zum Christentum sich hingewendet habe und weshalb er ferner die heiligen Schriften der Juden zwar anerkenne, doch deren Ritualvorschriften nicht für verbindlich erachte (I, 5). In der Praeparatio evangelica will er nun vom Heidentum aus durch das Judentum hindurch den Weg bahnen ins Christentum. Er sucht zu zeigen, in welchen Irrtümern und Widersprüchen sich die heidnischen Mythen und Orakel bewegen, wie diese Irrtümer und Widersprüche nicht beseitigt werden durch den Versuch der neuplatonischen Philosophie, eine Harmonie der verschiedenen morgen- und abendländischen Mythen herzustellen vermittelst neuer, tiefer gehender philosophischer Deutung derselben und auf solchem Wege eine philosophisch begründete Universalreligion zu gewinnen und der christlichen gegenüberzustellen. Er unterscheidet dreierlei heidnisch-polytheistische Theologie: die mythische der Dichter, die allegorische der Philosophie und die politische, durch die Gesetze der einzelnen Länder und Städte eingeführte und geschützte, welcher auch die Dichter und Philosophen unterworfen sind (IV, 1). Von der ersten handelt er im I. und II. Buche, von der zweiten im III. Buche, von der dritten, im Götterkulte und Orakelwesen ausgeprägter, im IV. bis VI. Buche. Ursprünglich verehrten die Heiden die Gestirne ohne Tempel und ohne Bilder und ohne Dämonen: so die Ägypter und die Phönizier, deren Gottheiten dann die Griechen und Römer aufnahmen und umformten; erst später haben sie die Mythen und Genealogien der Götter erdichtet (I, 9. II, 1—8) und die Gräber werter Toten in Tempel umgebildet (II, 6), Fürsten und Tyrannen — verstorbene und lebende — zu Göttern erhoben (VII, 2) und diesen Göttern nicht bloß löbliche Thaten zugeschrieben, sondern auch mannigfache Schandthaten (II, 6). Die Philosophen haben die Götter und deren Geschichten auf künstliche Weise physikalisch umgedeutet, weil sie sich derselben schämten, haben sich insofern aber in sehr widerspruchsvollen Deutungen bewegt, wie z. B. Diodor Siculus, Plutarch (III, 1—3), oder sie haben dieselben geleugnet, indem sie die Gestirne bloß als leuchtende Feuerbälle erklärten, welche wie Nägel am Himmelsgewölbe befestigt seien, oder haben alles zufällig entstehen und sich entwickeln lassen, besonders aus kleinsten Körperchen u. s. w. (VII, 11). Namentlich Porphyrius hat die alten Naturgötter und orphischen Götter und die Götter der Volksreligionen auf eine Weise ausgedeutet, von welcher die alten Ägypter und Griechen sich nichts träumen ließen, und hat die Götter in ihren Orakeln bald die Mythen und Genealogien der Volksreligionen, bald die physikalischen und philo-

sophischen Umdeutungen derselben bestätigen lassen, was ein greifbarer Widerspruch ist (III, 7—16). Was den gesetzlichen Kult der polytheistischen Religionen anbelangt, sind nach der Ansicht vieler Heiden — besonders peripatetischer, cynischer und epikureischer Philosophen — die Wunderwerke der Götterbilder und die Götterorakel nicht den Göttern und nicht den Dämonen zuzuschreiben, sondern nur betrügerischen Menschen und ihren oft doppelsinnigen oder auf bloßen Konjekturen beruhenden Voraussagungen, und dieser Ansicht kann man auch mit gutem Grunde beipflichten, da ja manche solcher Betrüger, vor römische Gerichte gezogen, ihre Betrügereien selber eingestanden haben (IV, 1—2). Weit eher noch können alle derartigen Wunderwerke und Orakel aber zurückgeführt werden auf die Thätigkeit böser Dämonen. Porphyrius selber gesteht zu, daß böse Dämonen sich für Götter ausgegeben und in deren Namen die Menschen betrogen haben (IV, 21—23). Er gesteht auch zu, daß Äskulap und die übrigen Götter, seitdem die Verehrung Jesu sich ausgebreitet habe, den Menschen ihre Hilfe nicht mehr leisten; dieselben sind also nicht mächtige Götter, sondern seit der Verbreitung des Namens Jesu entmächtigte Dämonen, welche sich in Orakeln für Götter ausgeben und dafür gehalten werden und deren Gestalt annehmen (V, 1—3). Diese Dämonen lehren im Namen der Götter besonders auch ein allbeherrschendes Fatum. Wenn ihre aus den Bewegungen der Gestirne erschlossenen Voraussagungen nicht in Erfüllung gehen, schreiben sie dieses auf Rechnung des Fatums, lehren jedoch anderseits wieder, daß man durch Mantik unter Anwendung gewisser Riten das Fatum bezwingen könne, ohne es aber ihrerseits bezwingen zu können, wenn irgendwo ein Unheil eingetreten ist, wie z. B. der Brand eines vom Blitze getroffenen Apollotempels u. dgl. (VI, 1—5.) Diese Fatumslehre ist den Stoikern und besonders Chrysipp gegenüber schon von verschiedenen heidnischen Philosophen bekämpft worden; so von Önomäus, den Peripatetikern Diogenianus und Alexander von Aphrodisium, und ist auch in der That eine in allwärts verderbliche Lehre, weil sie für alles einen Freibrief ausstellt, alles Gute wankend macht, da dessen Gegenteil ebenso notwendig ist, weil sie ferner den freien Willen des Menschen und eine göttliche Vorsehung, welche der Urheberschaft des Bösen unfähig wäre, aufhebt (VI, 6—10).

Vom VII. bis XV. Buche der Praeparatio evangelica sucht Eusebius nachzuweisen, daß die heidnische Weisheit weit überstrahlt werde durch die hebräische Weisheit, wie jüdische und christliche Schriftsteller mit Recht geltend gemacht haben; so ein Aristobulus, Philo, Josephus, Dionysius in der Schrift gegen Sabellius, Origenes (VII, 18—21; VIII, 8—10). Die Griechen haben von andern Völkern gar manches herübergenommen, sie haben den Ägyptern die Geometrie, den Chaldäern die Astrologie

plagiatweise abgestohlen und den Hebräern die monotheistische Gotteslehre, welche ein Pythagoras und Plato auf ihren Reisen kennen lernten (X, 1—4). Plato, der größte unter den hellenischen Philosophen, stimmt in den wichtigsten Punkten mit den Hebräern überein. Wie bei diesen finden wir bei ihm die göttliche Trinität (Gott, Logos, Weltseele), die göttlichen Ideen, Weltanfang, gute und böse Dämonen, Paradies, Erschaffung des Weibes aus dem Manne, Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Fleischesauferstehung, Gericht und Welterneuerung (XI—XIII, 1—11). Doch in vielen Punkten dachte Plato dessenungeachtet nicht korrekt wie die Hebräer und um viel weniger andere hellenische Philosophen. Er huldigte dem Polytheismus, wollte den Götterkult wie sein Lehrer Sokrates heilig gehalten wissen trotz seiner Verurteilung der Homerischen und Hesiodischen Göttermythen. Er faßte die Gestirne auf als beseelt durch Götter, die er entstehen ließ durch einen Ausfluß aus Gott und dem Logos (*ἀπόῤῥοια καὶ προβολὴ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου αἰτίου*) und nahm nebst ihnen Dämonen an, welche ebenfalls durch einen solchen Ausfluß entstanden sind und nicht durch Schöpfung aus nichts (XIII, 15). Er betrachtete die menschliche Seele als zusammengesetzt aus Teilen, nahm Seelenwanderung an, huldigte in sittlichen Dingen mitunter Auffassungen, welche die Hebräer mit Recht verwarfen (XIII, 16—20). Was von Plato gilt, das gilt um so mehr von den andern, ihm vorausgehenden und nachfolgenden Philosophen Griechenlands und deren Schulen. Sie stehen in hundertfachem Widerspruche untereinander, die hebräischen Glaubenslehren dagegen in höchster Übereinstimmung mit sich selber (XIV—XV). Aus diesem allem ergiebt sich, wie gerechtfertigt die Christen sind, wenn sie die ältere und lautere Weisheit der Hebräer der griechischen Weisheit, welche nur zerstreute und gebrochene Strahlen der ersteren enthält, vorziehen. Nachdem nun Eusebius auf solche Weise den Weg gebahnt hat zur eigentlichen Beweisführung für das Christentum, geht er auf diese selber über. Diese sucht aus dem Judentum das Christentum als wahr darzuthun.

Die Patriarchen der Vorzeit — so äußert sich Eusebius in der Demonstratio evangelica — huldigten nicht dem Heidentum und auch nicht dem Judentum, weil unter diesem die mosaische Gesetzesreligion zu verstehen ist. Sie waren trotzdem doch Gott wohlgefällige Menschen, zugethan einer Religion, welche im Christentum ihre Wiederherstellung und Vollendung gefunden hat (I, 2). Nicht bloß Gott, sondern auch das Wort Gottes kannten sie als den Engel, durch welchen der unsichtbare Gott dem Abraham und Jakob erschien (I, 5). Auch Job und Melchisedech huldigten einer solchen Religion, waren sozusagen schon Christen vor Entstehung des Judentums (I, 6). Die mosaischen Satzungen waren nur für die Juden

Palästinas berechnet und geeignet, indem nur diese in einem gemeinsamen Heiligtume zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Umständen Opfer darbringen konnten; sie waren nicht berechnet und geeignet für die in der Zerstreuung lebenden Juden, geschweige für andere Völker (I, 3). Die Christen nahmen deshalb nur die Weissagungen der jüdischen Propheten an, die in Erfüllung gegangen waren, nicht aber das jüdische Ritualgesetz, weil dieses nur die Bestimmung hatte, die Juden von den Götterkulten der angrenzenden Heidenvölker abzuschließen; demgegenüber hatte das Gesetz des Neuen Bundes die Bestimmung, alle Völker zu sammeln in einem neuen Gottesreiche (I, 4). Die jüdische Religion war also Nationalreligion, hat aber in ihren Weissagungen und Typen bereits die Keime der christlichen Weltreligion in sich getragen. Die Weissagungen der jüdischen Propheten haben in Christus und dem von ihm gestifteten Gottesbunde ihre Erfüllung gefunden. Sie gehen teils auf dessen Menschheit (III. Buch), teils auf dessen höhere Natur, das Wort Gottes (IV. bis VI. Buch) teils auf die Art und Weise der Menschwerdung dieses Wortes (VII.—X. Buch). Rücksichtlich der Menschheit Christi haben sie besonders eine Bekräftigung erfahren durch dessen zahlreiche Wunder, durch die Wunder der Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, Brotvermehrung, Totenerweckungen, Auferstehung (III, 4). Es ist ganz unglaubwürdig, daß Christus ein Betrüger war und seine Schüler einmütig all diese Wunder infolge einer geheimen Verabredung und Verschwörung lügenhaft als Thatsachen bezeugt und, wiewohl ungelehrt und der verschiedenen Sprachen unkundig, doch in der ganzen damaligen Welt diesen Glauben verbreitet haben und sozusagen schon das römische Weltreich für denselben erobert und trotz des Bewußtseins ihres Betruges alles Ungemach und selbst den Tod zu Ehren Christi erduldet haben. Mit dem von ihnen für Christus gegebenen Zeugnisse stimmt auch das Zeugnis des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus zusammen. Und selbst die Orakel der Götter bezeichneten nach Porphyrius Christus als einen frommen Menschen, dessen Seele in den Himmel aufgenommen worden sei (III, 5). Seiner Gottheit nach bildet Christus die Erfüllung all dessen, was über die höhere Natur des Messias von den Propheten geweissagt worden. Das Wort Gottes, welches in ihm Mensch geworden, wird bezeichnet als „das vollkommene Werk (δημιούργημα) des Vollkommenen, das weise Kunstwerk (ἀρχιτεκτόνημα) des Weisen, als das gute Erzeugnis (γέννημα) des guten Vaters“ (IV, 2; V, 5)[1]. Diese höhere Natur des Messias haben Moses und die Propheten bereits geweissagt, haben ihn als Gottes Wort, Weisheit des Vaters,

[1] Ob Eusebius diese arianisierende Auffassungsweise während des Konzils von Nicäa und nach demselben ganz überwunden habe, ist sehr zweifelhaft, ja mehr als zweifelhaft.

Engel des Bundes u. s. w. bezeichnet (IV, 14—17; V, 1 ff.), haben ferner die Menschwerdung dieses Wortes, die Erlösung der Menschheit durch dasselbe, die Berufung der Heiden, dessen Rückkehr zum Vater und Wiederkunft als Richter vorausverkündigt (VI, 1—25). Sie haben auch vorausverkündigt die Art und Weise seiner Menschwerdung, den Ort seiner Geburt, seine Geburt aus einer Jungfrau, seinen Ursprung aus Judas Stamm und Davids Geschlecht (VII. Buch), ferner die Zeit seiner Erscheinung (VIII. Buch) und das, was ihm der menschlichen Natur nach widerfahren ist: die Erscheinung des Sterns, die Flucht nach Ägypten und seine Rückkehr aus Ägypten, seinen Vorläufer und seine Taufe durch ihn, seine Versuchung, die Berufung der Apostel, den Unglauben der Juden, den Einzug in Jerusalem (IX. Buch), den Verrat und das Leiden desselben, den Untergang des jüdischen Staates (X. Buch).

Auch die beiden Werke des hl. Athanasius: Oratio adversus gentes und Oratio de incarnatione verbi, die Rede gegen die Heiden (*Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*) und die Rede über die Menschwerdung des Wortes (*Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*) bilden ein Gesamtwerk, welches in seiner Weise ebenfalls eine systematische Grundlegung der Theologie anstrebt. Sie sind Jugendwerke desselben, geschrieben vor dem Ausbruche der arianischen Wirren[1]. Sie heben das Nichtige, Schale des Heidentums, das Sichwidersprechende in dessen Lehren, das Sittenlose, ja Greuliche in dessen Leben und Kult mit starken Strichen hervor, heben ferner hervor, wie das Heidentum in diesen seinen trüben Erscheinungen nichts anderes sei als der vom Logos abgefallene Mensch der Sünde, und wie sehr es angemessen und trostbringend sei, daß der Logos selber Mensch wurde, um denselben wieder zu vergöttlichen. Der hl. Athanasius sucht also aus dem Grund- und Kerngedanken seines Lebens, aus dem Erlösungsgedanken, aus der Übereinstimmung der gottmenschlichen Erlösungsidee mit der Natur des Menschen, des gefallenen ganz besonders, eine Apologie des Christentums zu bewerkstelligen, und fürwahr in diesem Gedanken liegt gerade diejenige Kraft angedeutet, welche die verirrte heidnische Welt überwand und das Kreuz zur Weltherrschaft brachte, in diesem Gedanken liegt gerade die weltüberwindende mystische Kraft des Christentums ausgesprochen. Insoweit bildet dieses apologetische Doppelwerk recht eigentlich eine Ergänzung zum apologetischen Doppelwerke des Eusebius.

Ein drittes apologetisches Werk, welches aus dem Rahmen einer gewöhnlichen Apologie weit heraustrat, war das Werk des hl. Augustinus De civitate Dei. Seit der Zeit der von Decius an eingetretenen Völker-

---

[1] Nur in neuester Zeit wollte deren Echtheit von Dräseke und V. Schultze in Zweifel gezogen werden.

wanderung hatte sich eine besondere Art von Apologie des Christentums hervorgethan, welche dasselbe ebensowohl in politischer wie religiöser Beziehung zu vertreten suchte, welche es einerseits in Schutz nahm gegen den oftmals erhobenen Einwurf, dasselbe trage die Schuld an den Unglücksfällen und an dem durch die Züge der germanischen Völker herbeigeführten Verfalle des römischen Weltreichs, indem es die Ungunst und Rache der in ihren Rechten verletzten Götter herabgezogen habe und weiterhin auch nach der religiösen Seite hin das Christentum in Schutz nahm. Arnobius in den sieben Büchern Adversus gentes suchte zu zeigen, daß nicht das Christentum und die Christen, sondern vielmehr das Heidentum und die Heiden schuld tragen an jenen Übeln und Heimsuchungen und dem Verfalle des Reiches. Orosius in den sieben Büchern Contra paganos suchte das nämliche auf mehr historische Weise darzuthun. Weit höher nahm seinen Standpunkt der hl. Augustinus in den 22 Büchern des genannten Werkes. Dieses erscheint einerseits als eine von den Ideen des Christentums getragene und durchwirkte Geschichtsphilosophie, anderseits als eine mit ihr verflochtene, großartige Apologie desselben. Es sucht aus der Geschichte des Heidentums und Christentums und dem Inhalte ihrer beiderseitigen Lehranschauungen die Nichtigkeit des ersteren und die Wahrheit des zweiten zu erweisen. Die ersten 10 Bücher sind mehr negativ, die letzten 12 mehr positiv, konstruktiv gehalten. Jene suchen den Beweis zu führen, daß die Geschichte des römischen Reiches in jeder Periode schwere Unglücksfälle aufweise, daß die Götter es davor nicht bewahrt haben und auch nicht bewahren konnten, weil sie eitle Götter seien, wie aus ihren Mythen hervorgehe, daß der Glaube an die Götter auch keine irdische Glückseligkeit verliehen habe und verleihen konnte und um so weniger eine höhere für das zukünftige Leben. Nach dieser mehr negativ-polemischen Einleitung nimmt Augustinus seinen Gedankenflug höher. Er sieht die Menschheitsgeschichte an als die Ineinanderbewegung, das Ineinanderspielen zweier um die Weltherrschaft ringender, von Anfang der Geschichte herdatierender Reiche: eines Reiches des Guten und eines Reiches des Bösen, eines Gottes- und Weltreiches, Gottes- und Weltstaates. Er betrachtet den Ursprung dieser beiden Staaten (XI.—XIV. B.), deren Entwicklung (XV.—XVIII. B.) und das Ziel dieser ihrer Entwicklung, den Sieg des Gottesstaates, die Entmächtigung des Weltstaates (XIX.—XXII. B.). Zum Gottesstaate gehören vor allem die seligen Engel, zum Weltstaate die bösen Engel: mit Kain und Abel beginnt die Entwicklung dieser beiden Staaten auf Erden (XV, 1. 5). Der irdische Weltstaat wird vorzüglich repräsentiert durch das Heidentum, ganz vorzüglich durch die Assyrier und Römer als seine Hauptträger (XVIII). Es hat die Keime seiner Auflösung von ehedem her in sich selber getragen und dem Zeugnisse der Geschichte nach sich

selber aufgelöst. Umgekehrt erweist der durch das Judentum und ganz vorzüglich durch das Christentum repräsentierte Gottesstaat kraft seiner ganzen Geschichte seinen göttlichen und glaubwürdigen Charakter, erweist ihn durch die alttestamentlichen Wunder und Weissagungen, durch deren Erfüllung in Christus, durch das wunderbare, große Zeugnis, das er durch seine Erscheinung von sich selber gegeben, durch das Zeugnis, welches die heiligen Märtyrer für ihn gegeben, durch die zahlreichen Wunder und Geistesgaben der christlichen Bekenner. Mit diesem aus der äußeren Geschichte des Christentums hergenommenen Erweise wird auch der innere verflochten, indem gezeigt wird, daß die christlichen Lehren überall die besseren Elemente des Heidentums, namentlich der Platonischen Lehren in sich schließen u. s. w.

Theodoret schrieb ein methodisch übersichtliches Werk apologetischer Richtung unter dem Titel „Heilung der heidnischen Krankheiten“ (*Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*). Er sucht zu zeigen, daß die griechische Philosophie eine Vorläuferin der höheren, durch Christus gebrachten Himmelsweisheit sei und in ihren tieferen Lehren vielfache Ahnungen derselben enthalte, ungelöste Fragen aufwerfe, die durch die Lehre Jesu Beantwortung finden. Das, was frühere Apologeten boten, hat er nach verschiedenen Gesichtspunkten hin in lichtvolle, übersichtliche Ordnung gebracht und in 12 zusammenhängenden Abhandlungen zu einem systematischen Ganzen verarbeitet.

4. Endlich käme noch in Betracht die apologetische Thätigkeit der Väter gegen die Gnosis, gegen Manichäismus und die verschiedenen Häresien auf dem Gebiete der Trinitätslehre, Christologie und Gnadenlehre. Sie ging — besonders seit Irenäus und Hippolyt — mit jener gegen die Juden und Heiden Hand in Hand und muß hier vorausgesetzt werden.

5. Alexandrien war nicht bloß das Emporium des Handels, sondern auch das Emporium der Wissenschaft, in welchem das Morgen- und Abendland ihre Schätze gegeneinander austauschten. Hier hatte Philo schon zur Zeit Christi die alttestamentliche Lehre von der göttlichen Weisheit und ihrer Offenbarung vermöge einer allegorisierenden Methode im Sinne einer philosophischen Weltanschauung ausgedeutet, welche als Vermählung orientalischer Emanationslehre mit griechischer und besonders Platonischer Logoslehre erscheint. Dieser Eklektizismus mit vorwiegend Platonischer Färbung und dieser Allegorismus der Auslegung religiöser Urkunden und Lehren ist daselbst von der neuplatonischen Schule zwei Jahrhunderte später im Sinne eines dynamischen Pantheismus und von der gleichzeitigen christlich-alexandrinischen Schule im Sinne einer theistischen Schöpfungslehre umgebildet worden und dort zu einer Apologie des Heidentums, hier zu einer Apo-

logie des Christentums verwertet worden. Auf diesem gemeinsamen Boden führten zwei um den Sieg ringende Weltanschauungen miteinander noch einen letztentscheidenden Kampf, die absterbende des Heidentums und die aufstrebende des Christentums. Ammonius Saccas, Plotin, Porphyrius einerseits, Pantän, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, ein Sprößling der von Origenes gegründeten Schule von Cäsarea, Athanasius, Cyrill von Alexandrien anderseits standen einander gegenüber. Fürwahr ein hehres Schauspiel! Dieser Kampf wurde aber auch in andern Ländern und Städten griechischer und römischer Bildung ausgefochten, wo immer heidnischer und christlicher Platonismus in teils feindliche teils freundliche Berührung kamen; Julian und Gregor von Nazianz in Athen, Augustinus und Ambrosius in Mailand können insofern als typisch gelten.

Nicht bloß die alexandrinische Schule mit ihrer vorherrschend spekulativen und allegorisierenden Richtung hat aber der Apologie des Christentums geistesmächtige Vertreter gestellt, sondern auch die antiochenische in einem Johannes Chrysostomus und Theodoret. Statt der mitunter ins Geistreiche und Überschwengliche sich verlierenden allegorischen Schriftauslegung hat sie die historisch-kritische sorgfältiger gepflegt und dadurch für die Fortentwicklung der apologetischen Wissenschaft in hohem Maße fördernd und fruchtbringend gewirkt.

Die apologetische Wissenschaft in mittelalterlicher Zeit.

1. Kaiser Justinian hatte 529 die Philosophenschule Athens geschlossen. Damit war das wissenschaftliche Heidentum von der Schaubühne der Geschichte abgetreten. Vom Süden Europas her drohte statt dessen der Mohammedanismus. So erklärt es sich, daß die apologetische Thätigkeit der christlichen Theologen weniger mehr gegen das Heidentum gerichtet blieb als gegen das Judentum und den Mohammedanismus, weil diese allein gelehrte Schulen unterhielten und gelehrte Gegner des Christentums ins Feld stellten. Gegen das Judentum wendeten sich apologetisch Isidor von Sevilla, Agobard von Lyon, Rhabanus Maurus, Samuel und Petrus Alphonsi, zwei bekehrte spanische Juden, Rupert von Deutz, Nikolaus von Lyra u. a. gegen den Mohammedanismus Johannes Damascenus und sein Schüler Theodorus Abukara, Peter der Ehrwürdige, Nikolaus von Cusa u. a., gegen beide zumal besonders der Dominikaner Raymundus Martini in seinem Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos[1].

Die Scholastiker hatten nicht mehr wie die Väter der ersten 4 bis 5 Jahrhunderte einen das Christentum so unmittelbar bedrohenden Gegner vor sich. So erklärt es sich, daß ihre Thätigkeit als apologetische zurück-

[1] Vergl. Werner a. a. O. I, 73 ff. 581 ff.

trat und eine mehr dogmatische, den vorhandenen Stoff, soweit er bekannt und besonders in lateinischer Sprache zugänglich war, sammelnde, in Sentenzenbüchern und Summen systematisch verarbeitende und spekulativ durchdringende wurde. Hiermit soll indessen nur die vorherrschende Richtung der scholastischen Theologie bezeichnet und gekennzeichnet sein; es soll nicht geleugnet, sondern vielmehr anerkannt sein, daß in deren Werken, namentlich in den gegen den gelehrten Arabismus gerichteten eine Fülle apologetischen, höchst verwertbaren Materials enthalten sei, wie nicht minder in den Werken der ihr nicht feindlich gegenüberstehenden, sondern mit ihr harmonisch zusammengehenden mystischen Theologie.

2. Als apologetisches Hauptwerk des Mittelalters kann füglich die Summa contra gentiles des Aquinaten betrachtet werden. Die Absicht ihres Verfassers geht dahin, die Wahrheit, welche der katholische Glaube bekennt, durch Beseitigung der entgegengesetzten Irrtümer nach Kräften ins Licht zu stellen. Als leitendes Prinzip spricht er aus, daß man gegen solche, welche irgend eine Autorität nicht anerkennen, nur mit Beweisgründen, die sie auch ihrerseits anerkennen, d. h. nur apologetisch, nicht dogmatisch vorgehen könne, daß man also gegen Heiden und Mohammedaner nicht aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments und gegen die Juden nur aus den Schriften des Alten, nicht des Neuen Testaments Beweise führen könne (l. I c. 2). Er will in genanntem Werke nicht von rein philosophischen Prinzipien ausgehen und von den Geschöpfen zu Gott emporsteigen; er will umgekehrt hier von den Prinzipien des Glaubens ausgehen und von Gott zu den Geschöpfen herabsteigen, um sie in ihrer Beziehung zu ihm zu betrachten, zu solchem Zwecke aber hilfsweise die Philosophie in Dienst nehmen (l. II c. 4). Auf solche Weise sollen zuerst diejenigen Wahrheiten in Behandlung genommen werden, welche der menschlichen Vernunft an und für sich zugänglich sind und dann diejenigen, welche ihr rein als solcher unzugänglich sind. Die ersteren können zwar vor und unabhängig von positiven Autoritätsgründen durch die Vernunft mit zwingenden Gründen bewiesen werden, sind also praeambula fidei, rücksichtlich dessen aber, daß die Menschen meistens gar nicht oder nur mit großer Mühe und nach langer Arbeit und mit Zumischung von Irrtümern zu deren Erkenntnis sich aufschwingen würden, sind sie von Gott auch durch positive Offenbarung als Glaubenswahrheiten (articuli fidei) ihnen vorgestellt und anbefohlen worden (l. I c. 4). Dahin gehören die Existenz und Wesenseigenschaften Gottes, die Schöpfung der Welt, die Geistigkeit der menschlichen Seele, ihre Verbindung mit dem Leibe, ihre individuelle Unsterblichkeit, das Dasein leibesfreier geistiger Wesenheiten, der Unterschied von Gut und Bös, der Endzweck der Dinge, der Endzweck und die Glückseligkeit des Menschen und die göttliche Vorsehung (vergl. l. I. II. III c. 1—97). Weiterhin wird

dargethan, daß Gott sich den Menschen bezeugen kann durch Wunder, welche als wirkliche Wunder erkennbar sind im Unterschiede von magisch-dämonischen Scheinwundern und als Glaubwürdigkeitsgründe übernatürlicher Offenbarungen dienen können (l. III c. 98—110), daß ferner die vernünftigen Geschöpfe auf ganz besondere Weise der göttlichen Vorsehung unterworfen und durch das göttliche Gesetz zur Gottes- und Nächstenliebe und zum rechten Glauben und zu richtiger Gottesverehrung verpflichtet werden und gar manches auch bethätigen können, was jenseits des Pflichtenkreises liegt und für den Fall, daß ihnen ein die natürliche Kraft übersteigendes Glückseligkeitsziel gesetzt ist, einer übernatürlichen Gnade teilhaft werden müssen, weil dem Zwecke die Mittel zu entsprechen haben, unter dieser Voraussetzung aber auf freie Weise ihr Heil wirken können (l. III c. 111 bis 163). Endlich werden noch die Offenbarungswahrheiten der höheren, geheimnisvollen Ordnung — Trinität und Menschwerdung Gottes, Sakramente und letzte Dinge — durch Gründe der Schrift- und Kirchenlehre festgestellt, gegen Einwürfe sichergestellt und durch Analogie- und Wahrscheinlichkeitsgründe spekulativ beleuchtet (l. IV c. 1—97). Wie schon diese Übersicht zeigt, bietet die Summa contra gentiles des hl. Thomas von Aquin eine apologetische Grundlegung der Theologie, wiewohl im Sinne der mittelalterlichen Geistesrichtung vorherrschend nach der spekulativen, nicht nach der historischen Seite hin und nur im Anschlusse an eine von Glaubensprinzipien ausgehende, dogmatische Grundlegung derselben und bietet darüber hinaus auch eine spekulative Dogmatik, indem sie auch die höheren, geheimnißvollen Offenbarungswahrheiten in ihren Bereich zieht, allerdings nur in Form einer Summula im Unterschiede von der größeren theologischen Summa.

In den Quaestiones disputatae und in der theologischen Summa faßt Thomas die Theologie als eine Wissenschaft, welche ausgeht von den durch Gott geoffenbarten Prinzipien, die bekannt sind durch das Licht einer höheren Wissenschaft, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen, sowie die Lehre von der Perspektive ausgeht von den Prinzipien der Geometrie und die Theorie der Musik von den Prinzipien der Arithmetik. Sie ist der Wissenschaft Gottes und der Seligen untergeordnet (subalternata) wie diese Wissenschaften der Geometrie und Arithmetik[1]. In welchem Sinne ist aber diese Parallele zu verstehen? In welchem Sinne ist die Theologie der Wissenschaft Gottes und der Seligen untergeordnet? Sie ist es nur in dem Sinne, als sie der Würde nach unter ihr steht und wie die Lehre von der Perspektive und die Theorie der Musik aus sich selber keine Evidenz ihrer Prinzipien hat. Sie ist es aber nicht in dem Sinne,

[1] S. th. 1, q. 1, a. 2.

als ob wir, wie wir dermalen sind, die Prinzipien der Theologie aus der Wissenschaft Gottes und der Seligen mit Evidenz ableiten könnten wie die Prinzipien der Perspektivlehre und der Theorie der Musik aus der Geometrie und Arithmetik. Die Theologie ist nicht Wissenschaft, sofern sie von Glaubensprinzipien ausgeht, sondern sofern sie die in ihnen enthaltenen Folgesätze zur Entwickelung bringt[1]. Obwohl sie ihre Prinzipien oder die Offenbarungswahrheiten nur aufnimmt im Glauben und nicht im Wissen, so vermag sie doch ein Wissen ihrer Glaubwürdigkeit zu erlangen anbetrachts der Evidenz der Wunderzeichen und anderer Gründe[2].

Die Theologie will nach Thomas den Glauben nicht aufheben und in Wissen verwandeln, sondern einerseits ihn inhaltlich entwickeln und anderseits die Berechtigung und Pflichtmäßigkeit desselben aufzeigen durch den Beweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, um dadurch Glaubenswissenschaft zu werden. Das objektive Prinzip, dessen Entwicklung ihr obliegt, ist nach ihm die übernatürliche Glaubensoffenbarung; diese kann aber für uns gewiß werden durch Erfahrungs- und Vernunftgründe, welche das Dasein einer übernatürlichen Offenbarung und deren Glaubwürdigkeit und verpflichtende Kraft sowie weiterhin die Autorität der Heiligen Schrift und der Kirche aufzeigen und so den Übergang von der Profanwissenschaft zur Glaubenswissenschaft vermitteln. Eine auf solche Weise vorgenommene kritische Grundlegung der Theologie erscheint uns in der Summa contra gentiles des Aquinaten jedoch nur als eine die dogmatische Grundlegung derselben begleitende, noch nicht als eine ihr selbständig vorangehende. Das was auf kritische Weise seine Begründung noch nicht gefunden hat, die übernatürliche Offenbarung und Autorität nämlich, hat sie im voraus schon zu

---

[1] De veritate q. 14, a. 9 ad 3. dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi nisi inquantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his, quae supponuntur, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur et sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quae concluduntur ex articulis fidei.

[2] S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2: ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo in generali scilicet sub communi ratione credibilis et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi. Ibid. q. 2, a. 9 ad 3: dicendum, quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis, unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum et ideo non tollitur ratio meriti.

einem Mitgrunde der Beweisführung gemacht; sie hat aber damit keine petitio principii begangen, weil sie eine solch kritische Begründung derselben für die Ungläubigen fordert und für die bereits Gläubigen nicht in Abrede stellt. Erst die Bedürfnisse der Neuzeit ließen eine der Glaubenswissenschaft zur Voraussetzung dienende, selbständige Ausgestaltung einer solchen Begründungswissenschaft als gefordert erscheinen. Diese ihre Ausgestaltung konnte indessen ins Werk gesetzt werden ohne allen sachlichen Bruch mit der Wissenschaft der Vorzeit[1].

3. Duns Scotus, wie schon manche ihm vorausgehende und zahlreiche ihm nachfolgende Theologen scotistischer, nominalistischer und selbst thomistischer Richtung, leugnete, daß die Theologie eine eigentliche Wissenschaft sei. Sie ist es nicht, weil sie den Charakter einer solchen nicht gewinnen kann aus Prinzipien, die unserem diesseitigen Wissen entrückt sind; nur für den Gottesgeist und die Geister der Seligen, die da schauen und nicht glauben, kann sie eigentliche Wissenschaft sein. Die Lehre von Thomas, daß die Theologie der Wissenschaft Gottes und der Seligen untergeordnet sei wie die Lehre von der Perspektive der Geometrie und wie die Theorie der Musik der Arithmetik, ist somit unhaltbar[2]. Duns Scotus geht gleich Thomas in Aristotelischem Sinne von der Auffassung aus, daß die eigentliche Wissenschaft (stricte sumpta) einen von bestimmten Wissensprinzipien ausgehenden, demonstrativen Charakter habe, sich vollziehend durch den syllogistischen Beweis, spricht deshalb der Theologie diesen Charakter ab, weil ihre Prinzipien für uns Glaubensprinzipien seien und keine Wissensprinzipien[3]; in diesem Sinne hatte aber auch Thomas die Theologie nicht als eine Wissenschaft erklärt, sondern deshalb, weil sie die aus Glaubensprinzipien sich ergebenden Folgesätze herausstelle. Gleich Thomas anerkennt auch Duns Scotus, daß Wunder und Weissagungen, Übereinstimmung der heiligen Schriften untereinander, die Forterhaltung des Christentums und der Kirche, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung beweise[4], schließt also die Möglichkeit einer die Glaubwürdigkeit jener Prinzipien begründenden Wissenschaft, die in einem weiteren Sinne als solche bezeichnet werden könnte, ebensowenig aus. In neuerer Zeit sind nicht mehr bloß auf Aristotelische Weise die deduktiv, syllogistisch verfahrenden, von allgemeinen Prinzipien ausgehenden, sondern auch die induktiv verfahrenden, von Einzelthatsachen zu

---

[1] Vergl. des Verf.: Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus (München 1862) S. 182.

[2] *Duns Scotus,* Prolog. in I. sent. q. 3—4 lateralis, n. 26—30, in III. sent. q. 24, n. 2—4.

[3] In III. sent. q. 24, n. 13.

[4] Prol. in I. sent. q. 2, n. 1—14.

allgemeinen Prinzipien aufsteigenden Disziplinen als Wissenschaft aufgefaßt worden[1]. Das induktive Thatsachenwissen (ἱστορία des Aristoteles), welches auf methodische Weise bezüglich eines bestimmten Objektenkreises allgemeine Ergebnisse erzielt, gilt insofern als Wissenschaft. In solchem Sinne ist auch die zu den Glaubensprinzipien aufsteigende Apologetik oder Fundamentaltheologie eine Wissenschaft. Von verschiedenen, auf induktive Weise konstatierten und unter allgemeine Gesichtspunkte gebrachten Erfahrungs- und Geschichtsthatsachen steigt sie mit Hilfe des philosophischen Kausalitätsprinzips auf zu Gott als der allgemeinen Ursache der übernatürlichen Offenbarungen und Offenbarungswahrheiten und ermöglicht es der dogmatischen Theologie hierdurch, als eine deduktiv verfahrende Wissenschaft sich ihrerseits zu konstituieren. Sowohl Thomas wie Duns Scotus haben prinzipiell einer solchen, der dogmatischen Theologie vorausgehenden Begründungswissenschaft Raum gelassen. Erst W. Occam u. a. gaben eine solche der nominalistischen Skepsis preis.

4. Mit der scholastischen Theologie ging Hand in Hand die spekulativ-mystische, welche aus den inneren Erfahrungen des religiös-beschaulichen Glaubens- und Liebeslebens, soweit möglich, eine Wissenschaft göttlicher Dinge anstrebt. Die Schriften der Victoriner, eines hl. Bernhard, Albert des Großen, Thomas von Aquin, Bonaventura und am Ausgange des Mittelalters die Schriften eines Tauler, H. Suso, J. Ruysbroek, J. Gerson, Dionysius Carthusianus bieten zahlreiche Elemente für eine solche Wissenschaft, die man füglich als eine Experimentalwissenschaft höheren und höchsten Stiles bezeichnen und für eine von deren Grundlagen aus gehaltene Apologie der christlichen Gnadenoffenbarungen Gottes verwerten kann.

Die apologetische Wissenschaft in der Renaissance- und Reformationszeit.

1. Die Wiedereinführung der klassischen Studien unter den Auspizien einiger hervorragenden, nach dem Konzil von Florenz in Italien zurückgebliebenen Griechen, die Wiedererweckung der Platonischen Philosophie durch Marsilius Ficinus rief in doppelter Weise eine Opposition gegen die Scholastik hervor: in sprachlicher, sofern man die scholastische Ausdrucksweise durch eine feingeglättete klassische zu ersetzen suchte, und in sachlicher, sofern man den scholastischen Aristotelismus durch einen oft mehr ins Unbestimmte, ja ins Überschwengliche sich verlierenden Platonismus zu ergänzen suchte. Daraus erwuchsen von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an apologetische Versuche, welche der Sprache oder auch der Sache nach ein mehr oder minder antischolastisches Gepräge annahmen. So die

[1] Vergl. die Erkenntnislehre des Verf. I, 2 ff.

Schrift des Marsilius Picinus De religione christiana et fidei pietate 1478, so ferner einige Schriften seines berühmten Schülers und Freundes, des sprachkundigen, geistreichen, ja übergeistreichen Picus von Mirandola. Diese Schriften suchen das Christentum als das Wiederaufleben einer alten, in den Büchern des Alten Bundes und den orientalischen Religionssystemen und vorzüglich in Platos Schriften sowie in der Kabbala enthaltenen Weisheit darzuthun und auf solche Weise als den gediegensten Ausdruck einer seit Uranbeginn in der Menschheit fortlebenden, perioden- und völkerweise mehr verdunkelten, gottgeoffenbarten Weisheit zu rechtfertigen. Eine solche Erweiterung der historischen Religionskunde, eine solche Vergleichung des Christentums mit den außerchristlichen und besonders auch orientalischen Religionssystemen und eine auf solcher Vergleichung beruhende Rechtfertigung desselben bezeichnet offenbar einen Fortschritt des apologetischen Wissens; doch muß gesagt werden, daß von diesen Männern ein solch ungemessenes Ziel mehr nur angedeutet als wirklich erreicht wurde, weil die philologische Kritik noch zu wenig gehandhabt und zu viel Christliches in die heidnischen Religionssysteme hineingetragen und der spezifische Gehalt des christlichen Ideenkreises über den Platonischen und orientalisch-theosophischen hinaus nicht sattsam erkannt, also mehr oder minder verflüchtigt wurde. Auch das Buch des spanischen Philologen Ludwig Vives De veritate fidei christianae 1543 trägt ein zwar christliches, aber antischolastisches Gepräge.

2. Einen weiteren Anstoß zur Fortbildung erhielt die apologetische Wissenschaft vom 16. Jahrhundert an dadurch, daß dem nach den fehlgeschlagenen Unionsversuchen noch mehr in sich fixierten orientalischen Schisma und dem neuaufgetretenen Protestantismus gegenüber die patristisch-historische und biblisch-exegetische Beweismethode bei weitem mehr ausgebildet werden mußte. Die spekulativ-scholastische Beweismethode hatte nach dieser Seite hin sich zu ergänzen, zu bereichern. Dem orientalischen Schisma gegenüber konnte man nur mit patristisch-historischen Gründen beikommen, hergenommen namentlich aus den griechischen Vätern, Liturgien, aus der früheren Geschichte der Patriarchate, des Primates. Dem Protestantismus mußte man teils mit biblisch-exegetischen Gründen entgegenzutreten suchen, teils mit patristisch-historischen, um die Stetigkeit der kirchlichen Überlieferung und die Unfehlbarkeit der Kirche apologetisch zu wahren und verstärkungsweise auch mit rationellen Gründen, um darzuthun, daß der christliche Glaube und die Wissenschaft desselben nicht auf dem schwankenden Grunde des testimonium Spiritus sancti aufgebaut werden könne. Die demonstratio christiana mußte nach der biblisch-geschichtlichen Seite hin eine Erweiterung finden und namentlich die Lehre von der Kirche und infolgedessen die demonstratio catholica eine eingehendere

Entwickelung gewinnen. Dieses geschah durchgehends in Form polemisch gehaltener Apologien und Kontroversschriften. Wir sind weit entfernt, die nicht bloß zahlreichen, sondern zahllosen Schriften, selbst nur Hauptschriften solcher Art hier aufführen zu wollen. Es sei nur erwähnt, daß der Jesuit Robert Bellarmin wohl der größte Kontroversist und Polemiker war, den der Katholizismus dem Protestantismus gegenübergestellt hat in dem Werke Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos 1581. Es sei ferner erwähnt, daß nach der kirchenhistorischen Seite hin der Oratorianer Baronius, ein Zeitgenosse Bellarmins, sich die gleiche Aufgabe stellte in den zum großen Teile aus unbekannten Quellen herausgearbeiteten, gegen die Magdeburger Centuriatoren gerichteten Annales ecclesiastici, in 12 Bänden erschienen 1588—1607. In hervorragender Weise haben auch der Zeitgenosse beider, Thomas Stapleton, und ein Jahrhundert später die Gebrüder Adrian und Peter von Walenburch und Bossuet in der Schrift Histoire des variations des églises protestantes sich auf apologetischem Gebiete hervorgethan.

Als ein originelles Werk einschlägigen Belanges sind auch zu bezeichnen die 1562 erschienenen Loci theologici von Melchior Cano. Es behandelt nach dem Muster der aristotelischen *Τοπικά* die locos theologicos, d. h. die Quellen des theologischen Wissens, die Quellen, aus denen die apologetische und dogmatische Theologie ihren Inhalt schöpft, und die Art und Weise, wie sie ihn systematisch verarbeiten und ordnen soll. Diese Quellen sind teils göttlichen, teils menschlichen Charakters, nämlich 1. die Autorität der Heiligen Schrift, 2. die Autorität der Überlieferungen Christi und der Apostel, 3. die Autorität der Kirche, 4. die Autorität der allgemeinen Konzilien, 5. die Autorität der römischen Kirche, 6. die Autorität der Väter, 7. die Autorität der scholastischen Theologen und kirchlichen Rechtsgelehrten, 8. die natürliche Vernunft, 9. die Autorität der Philosophen und der weltlichen Rechtsgelehrten, 10. die Autorität der menschlichen Geschichte (l. I c. 3). Dieses Werk war ein in seiner Art epochemachendes, weil es für die theologische Wissenschaft den Anbruch einer neuen Zeit verkündigte und als Wegweiser die Pfade bezeichnete, welche dieselbe zu beschreiten habe, um mit Glück fortzuschreiten. Es war ein epochemachendes vorzüglich deshalb, weil es die scholastische Theologie in die modern-historische überführte, weil es die Art und Weise beleuchtete, wie die spekulativ-mittelalterliche Theologie — die dogmatische ebensowohl wie die apologetische — sich nach der positiven, biblisch-historischen Seite hin erweitern sollte ohne Bruch mit der älteren, patristisch-scholastischen Theologie. Was Bacon von Verulams ein halb Jahrhundert später erschienene Schriften De augmentis scientiarum und Novum organum für die profane Wissenschaft sein wollten, das

wollten Canos Loci theologici für die kirchlich-theologische Wissenschaft sein, nur findet der Unterschied statt, daß jene mit der älteren Wissenschaft so ziemlich gebrochen haben, diese nicht.

3. Auch auf protestantischer Seite trat die Apologie beinahe durchgehends nur in Form der Polemik auf. Kaum übersehbar ist die Litteratur, welche einerseits der Bekämpfung des Katholizismus gewidmet war, andererseits der wechselseitigen Bekämpfung der größeren und kleineren protestantischen Religionsgemeinschaften und deren Bekenntnissen untereinander. Hier möge nur die verschiedene Art und Weise, wie die katholischen Theologen und wie die lutherischen und reformierten Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts ihren beiderseitigen Standpunkt apologetisch zu vertreten suchten, eine andeutungsweise Erwähnung finden. Während die katholischen Theologen der menschlichen Vernunft in der Regel eine feste Erkenntnis der praeambula fidei als erreichbar zusprachen, sowie besonders auch eine nicht minder feste Erkenntnis der motiva credibilitatis und als solche in erster Linie äußere Glaubwürdigkeitsgründe und nur in zweiter Linie innerliche auf das Zeugnis des Heiligen Geistes hin geltend machten für das Dasein der übernatürlichen Offenbarung, die Echtheit, Unverfälschtheit und Inspiration der Heiligen Schrift und die Unfehlbarkeit der Kirche und ihrer Überlieferung, schlugen die Reformatoren und die orthodoxen Theologen lutherischen und reformierten Bekenntnisses in der Regel den umgekehrten Weg ein. Eine völlig feste Erkenntnis Gottes und der übernatürlichen Offenbarung und der Bibel als einer echten Urkunde derselben konnten sie für die nach ihrer Lehre durch die Erbsünde total geschwächte und in vielfachem Widerspruche gegen alles Höhere sich erhebende Vernunft des Menschen nicht einräumen, wenngleich sie bezüglich des Maßes und der Kraft der natürlichen Gotteserkenntnis und der äußeren und inneren Glaubwürdigkeitskriterien und einer auf ihnen ruhenden fides humana verschieden urteilten[1]. Sie suchten also die fides divina der übernatürlichen Offenbarung und der Heiligen Schrift als göttlich inspirierter Urkunde und einziger Quelle derselben auf eine von allen Voraussetzungen rein menschlichen Wissens und Glaubens unabhängige Basis zu stellen, gründeten dieselbe somit auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes und suchten nur nebenbei durch Vernunftbeweise und historische Beweise ihm eine Bestätigung zu geben, um so mehr aber solche Beweise aufzubieten, um die Unvernünftigkeit und die durch Menschensatzungen herbeigeführte Trübung der katholischen Glaubenslehre darzuthun. Man kann also sagen, daß die katholischen Theologen und die lutherisch-reformierten des 16. und 17. Jahrhunderts in der Begründung des Offenbarungsglaubens prinzipiell auseinandergingen, indem jene dieselbe in erster

[1] Vergl. des Verfassers Untersuchungen über den letzten Grund des Offenbarungsglaubens (München 1879) S. 122 ff.

Linie von philosophisch-historischer Grundlage aus und erst in zweiter Linie von der Grundlage mystischer Erfahrungsthatsachen aus herzustellen suchten, während diese umgekehrt. Der Grund hierfür liegt darin, daß jene die Beweiskraft der menschlichen Vernunft wesentlich höher ansetzten als diese. Die katholische und protestantische Theologie ging nicht bloß dogmatischerseits auseinander, sondern auch apologetischerseits und rücksichtlich ihrer natürlichen Voraussetzungen auch metaphysischer und erkenntnistheoretischerseits.

4. Vom 17. Jahrhundert an begann die Naturwissenschaft sowohl auf die katholische wie protestantische Theologie mehr und mehr einen bewegenden Einfluß auszuüben und namentlich für die apologetische Wissenschaft ein neues Feld zu eröffnen. Das Coppernicanische System hatte im ersten und zweiten Galileiprozesse eine Verurteilung erfahren und fand noch geraume Zeit hindurch sowohl in Kreisen der katholischen und protestantischen Theologie wie in naturwissenschaftlichen Kreisen Widerstand, brach aber durch die wachsende Festigung, die es gewann, allmählich diesen Widerstand, so daß die Auslegung der die Himmels- und Sonnenbewegung betreffenden Schriftstellen eine freiere Gestalt annahm und einer freieren Auslegung auch anderweitiger Schriftstellen den Weg bahnte, insbesondere jener des mosaischen Schöpfungsberichtes, wie sie so oder anders im 19. Jahrhundert zur Ausübung kam.

Die apologetische Wissenschaft in der Aufklärungsperiode.

1. Im 17. und 18. Jahrhundert trat eine Geistesrichtung auf, welche gemeinhin mit dem Namen der Aufklärung bezeichnet wird. Zuerst gewann sie in England und dann in den übrigen Ländern des Kontinents eine weitgehende Herrschaft, welche vorwiegend zwar nur die oberen Schichten der Gesellschaft in ihren Bann zog, allmählich aber auch in den Niederungen des bürgerlichen Lebens sich Eingang verschaffte und die Fluten der Revolution aufwühlte und in ihnen ihr eigenes Ende fand. Die Renaissance hatte großenteils noch einen Sinn für die geschichtlichen Überlieferungen bewahrt, die Reformation hatte die Überlieferungen auf kirchlichem Gebiete zwar großenteils angetastet, doch bezüglich der höchsten Geheimnisse des Christentums — des Trinitäts- und Inkarnationsgeheimnisses — dieselben meist unangetastet gelassen. In der zweiten Hälfte des 16. und 17. Jahrhunderts war die traditionell überkommene scholastische Spekulation — besonders in Spanien — auf eine geradezu großartige Weise zu frisch pulsierendem Leben wiedererweckt worden und die historische Theologie — besonders in Frankreich — auf den verschiedensten Gebieten zu einer bisher ungekannten Glanzentfaltung gekommen und selbst die von der scholastischen Philosophie mehr oder minder abbrechenden Systeme eines Cartesius, Malebranche wollten die kirchlichen Überliefe-

rungen wenigstens nicht abgebrochen wissen, und Leibnitz hatte trotz seines insofern freieren Standpunktes für Geschichte und geschichtliche Überlieferungen sich einen Sinn und ein Verständnis bewahrt wie zu seiner Zeit wohl nicht zu viele.

Von der Mitte des 17. Jahrhunderts trat zugleich eine Richtung auf, welche, mit dem Bestehenden unzufrieden, der Geschichte der Vergangenheit mehr oder minder los zu werden strebte und von sich aus Geschichte machen wollte. Seit Rabener, Wieland, Mendelssohn und Kant ist das Wort Aufklärung zur Bezeichnung derselben in Aufnahme gekommen. Sie charakterisiert sich ganz im allgemeinen als eine dem geschichtlich Überlieferten mehr abgewandte, mehr äußerliche und verstandesmäßige Welt- und Lebensauffassung. Verstand wird dem Menschen beigelegt, sofern er das ihm irgendwie Gegenständliche, anstatt es konfus ineinanderzuwirren, vielmehr auseinanderzuwirren, zu unterscheiden, durch Reflexion sich klar zu machen und zum Verständnis zu bringen vermag. Er bildet nur eine besondere Funktion der Vernunft. Diese letztere geht vermöge unmittelbarer Schauung und vermittelnden Denkens auf alles und jedes, was in den Bereich des Erkennens fällt: auf Übersinnliches und Sinnliches, auf Allgemeines und Einzelnes, auf erfahrungsmäßig Gegebenes und schlechthin Notwendiges und Ideales, auf Geschöpfliches und Übergeschöpfliches. Auch der Verstand geht in seiner Art auf alles und jegliches, sofern er klar zu unterscheiden vermag, was zu unterscheiden ist[1]. Was ihm Vernunft und Sinne bieten, bringt er zum Stehen und Verstehen, fixiert die Unterschiede und Gegensätze, reflektiert und abstrahiert und stellt einander gegenüber — Sinnliches und Übersinnliches, Körper und Geist, Welt und Gott, Natürliches und Übernatürliches, Gesetz und Wunder, Freiheit und Gnade, Heidentum und Christentum, Mittelalter und neue Zeit u. s. w. Wird er aber ausschließlich, ohne der das Übersinnliche im Sinnlichen vernehmenden und der vermittelnden Funktion der Vernunft gebührenden Raum zu lassen, dann wird er gar leicht einseitig, indem er nur auf das eine Moment eines betreffenden Unterschiedes, Gegensatzes reflektiert und vom andern abstrahiert, oder er gerät darüber hinaus noch in förmlichen Irrtum, indem er von ihm nicht bloß abstrahiert, sondern es sogar eliminiert und leugnet, und verfällt so auf die eine oder andere dieser beiden Weisen einer abstrakten Reflexionsmethode, einer ungeschichtlichen und unspekulativen Räsonniermethode mit Appell an den gesunden Menschenverstand, stellt recht bornierte oder ganz leere Ideale auf, z. B. unnatürliche Naturrechtsideale, den Polizeispieß bis ins einzelnste vorkehrende oder umgekehrt alle gesellschaftliche Ordnung revolutionierende

[1] Vergl. des Verf. Erkenntnislehre II, 9.

Staatsideale, verschwommene, weltbürgerliche Menschheitsideale, schale und fahle Sittenideale, kraftlose Gottes-, Religions-, Christusideale u. s. w.

Die Aufklärung ist in der That als eine derartig einseitige, ja irrtümliche Verstandesrichtung auch hervorgetreten und in den verschiedensten Gestalten aufgetreten: in deistischer, materialistischer, pantheistischer, rational-theistischer, skeptischer, gefühlsgläubig-pietistischer, supranaturalistischer (formal- und materialsupranaturalistischer), protestantischer, katholischer u. s. w. Vielfach hat sie auf ebenso unhistorische wie unspekulative Weise alles von unten auf zu konstruieren versucht, das Organische aus dem Unorganischen, das Menschliche aus dem Untermenschlichen, das Recht aus dem rechtlosen Stande des Krieges aller gegen alle, den Staat aus einem reinen Willkürvertrage aller, die Religion aus Furcht, Priestertrug und Tyrannengewalt u. dgl. Was vordem harmonisch geeint war und der Natur der Sache nach geeint sein soll, hat sie vielfach von einander abgelöst, indem sie z. B. die Naturzwecke nicht etwa bloß aus der Physik sondern auch aus der Metaphysik verbannte, das Recht von der Moral schied und beide, auf die Grundlage einer autonomen, selbstherrlichen Freiheit gestellt, von der Religion abtrennte. Und wie sie vielfach eine Atomisierung und Mechanisierung der Naturwelt vorgenommen hat, so desgleichen auch eine Atomisierung und Mechanisierung der menschlichen Gesellschaft mit Diskreditierung und schließlicher Abdekretierung aller organisch-sozialen Gliederungen und namentlich der gewaltigsten derselben — der Kirche als Vertreterin der übernatürlichen Welt- und Lebensordnung. Sie kennzeichnet sich namentlich durch Mangel des geschichtlichen Sinnes für die Denkmäler der Völker in Leben, Sitte und Sprache und bekundete diesen Mangel besonders in der Revolutions- und Säkularisationsepoche durch eine verständnislose, vandalische Zerstörung von Baudenkmälern, durch Verschleuderung der wertvollsten Bibliotheken, Kunstschätze u. s. w. Anderseits aber, — das soll nicht verkannt werden — hat sie auch eine förderliche Wirksamkeit entfaltet. Sie hat einem von der tieferen Scholastik abgekommenen, in Begriffsspalterei und Formelkram sich verlierenden Scholastizismus mit Recht entgegengearbeitet und protestantischerseits einen vernunftfeindlichen Orthodoxismus und eine ins Übermaß gehende Inspirationslehre mit Recht bekämpft, und nach gar manchen Beziehungen hin reinigend und läuternd gewirkt in Bezug auf Auffassungen und Zustände, die sich überholt hatten, und auf verschiedenen Gebieten Leistungen hervorgebracht, die nicht zu unterschätzen sind, und neues Leben erweckten da und dort.

2. Aus dieser Gesamtsignatur der sog. Aufklärung erhellt von selber, daß die apologetische Wissenschaft durch sie meistenteils aus einer positiven in eine negative umgewandelt worden ist, also nicht die Verteidigung einer übernatürlichen Offenbarung und der Heiligen Schrift und Kirche als göttlich

autorisierter Quellen derselben sich zum Zwecke gesetzt hat, sondern vielmehr deren teilweise oder völlige Auflösung und Bekämpfung. Auch die gläubige Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts — allererst die protestantische, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die katholische — wurde mehr und mehr vom Einflusse der Aufklärung ergriffen und in negative Bahnen geführt. Immerhin setzte sie der Aufklärungstheologie teilweise aber noch einen kräftigen, ja in sachlicher Beziehung geistig überlegenen Widerstand entgegen. Was den Einfluß der Aufklärung überhaupt und der Aufklärungstheologie im besondern mehr und mehr brach, war vor allem indessen — sie selber. Sie hatte eine Verödung und Unbefriedigung der Geister erzeugt, welche teils auf neue geistige Entwickelungen hinaustrieb, teils durch erschütternde Explosionen von sich loszukommen und sich Genüge zu schaffen suchte. Schon hervorragende, künstlerisch veranlagte Hauptträger derselben wie ein Lessing und Herder haben über sie hinausgestrebt und hinausgegriffen durch Anbahnung einer geschichtlich-teleologischen Weltauffassung, und die Dichterheroen Deutschlands haben sich zum Klassizismus der antiken Welt zurückgewendet und einen neuen Geist ihm eingehaucht; seit J. G. Fichte begann die Philosophie desgleichen auch wieder einer organisch-teleologischen Weltanschauung zuzustreben, die französische Revolution hatte die Konsequenzen der durch Aufklärung genährten Grundsätze gezogen und mit blutigem Griffel verzeichnet und durch die in ihrem Gefolge ziehenden und über Europa hinziehenden, alles nivellierenden Gewaltthaten den national-geschichtlichen und religiösen Sinn der Völker wieder aufgeregt — all diese Faktoren trugen dazu bei, das mitherbeizuführen, was der von seiten der gläubigen Theologie ausgeübte Widerstand bei weitem nicht zu bewirken vermocht hätte.

Der Deismus und Skeptizismus und deren Bekämpfung in England während des 17. und 18. Jahrhunderts.

1. Francis Bacon hat die religiöse Aufklärung nicht direkt erzeugt oder gefördert, wohl aber durch seinen Empirismus ihr den Boden vorbereitet. Zwei einander befreundete Landes- und Zeitgenossen desselben, Thomas Hobbes und Lord Edward Herbert von Cherbury, haben dagegen ihr förmliche Bahn gebrochen durch weitere Ausbildung dieses Empirismus; der erstere dadurch, daß er das philosophische Wissen auf das Sinnliche beschränkte und allen religiösen Glauben im Sinne eines unbeschränkten Absolutismus unter die Staatsgewalt beugte, der letztere dadurch, daß er den religiösen Glauben auf eine natürliche Religion einschränkte im Sinne eines freigläubigen Deismus.

Unter Deismus versteht man eine Richtung, welche einen persönlichen Gott bekennt, der wesensverschieden ist von der Welt als seiner

Schöpfung, aber die einmal geschaffene Welt ihren eigenen Kräften und Gesetzen überlassen hat — die Welt der physischen Wesen ihren nach physischen Notwendigkeitsgesetzen wirkenden Kräften und die Welt der geistigen Wesen ihren unter dem Einflusse des moralischen Gesetzes stehenden Freiheitskräften. Darnach hält Gott seit der Weltschöpfung in unwandelbarer Ruhe Sabbat, ohne fürderhin thätig noch in die Geschichte der Welt einzugreifen. Alles gehen lassen, wie es geht, ist darnach der oberste Wahrspruch des Allvaters der Dinge, des guten Welthausvaters; die Welterhaltung und Weltregierung Gottes ist keine Thätigkeit Gottes wie die Weltschöpfung, sondern vielmehr Nichtthätigkeit Gottes, Nichtaufhebung des Geschaffenen; Gott stört den Weltlauf insbesondere nicht durch außerordentliche, übernatürliche, wunderbare Offenbarungen, ja nach dem strengeren Deismus kann er um der Unwandelbarkeit seines Wesens willen ihn nicht einmal mehr stören, da oder dort dessen Wirkungen suspendieren. Es giebt infolge hiervon nur natürliche Moral und Religion, keine gottgeoffenbarte, positive und noch weniger irgend eine gottgeoffenbarte Wahrheit der geheimnisvollen, übervernünftigen Ordnung. Alle positiven Religionen sind lediglich Einbildungen, entstanden entweder aus unabsichtlicher Schwärmerei oder entstanden aus absichtlichem Betruge, aus Erfindung geistlicher und weltlicher Tyrannen, um dem Volke einen Kappzaum anzulegen zu dessen leichterer Bevormundung und Beherrschung. Doch nicht bloß mit rationellen Gründen, sondern auch mit historisch-kritischen Gründen, soweit ihm solche zu Gebote standen, suchte der englische Deismus die alt- und neutestamentliche Offenbarungsreligion zu untergraben, die völlige oder teilweise Unechtheit oder, da er sich dessen vielfach nicht getraute, wenigstens die Unglaubwürdigkeit der biblischen Offenbarungsurkunden und ihrer Wunderberichte darzuthun oder den Sinn derselben vermöge einer naturalistischen oder allegorischen Auslegungsweise umzudeuten, wo immer der buchstäbliche Sinn ihm unbequem wurde. Die Grundanschauung dieses Deismus ging dahin: Die natürliche Sittlichkeit und Religion bilden das Wesen aller Sittlichkeit und Religion, die positiven Offenbarungsreligionen nur die so oder anders geartete Einkleidung und das Beiwerk derselben. Die natürliche Sittlichkeit und Religion dachten die Matadoren und Anhänger desselben sich meistens in einer Weise, die nicht viel Denken erfordert, vorherrschend nämlich als Befriedigung des Gefühles, Triebes, Instinktes: die Sittlichkeit als Befriedigung des Wohlwollens, der Sympathie, der Liebe, die Religion als Befriedigung eines Gefühles, welches über die Unbefriedigung des Irdischen hinweg zum Glauben an einen jenseitigen Gott, voll der väterlichen Liebe, und an eine jenseitige Unsterblichkeit antreibt. Diese natürliche Religion ist zwar eine Jenseitsreligion, aber so, daß sie den Menschen des Diesseits

wenig — geniert. Sie ist auch in der Folgezeit die Religion all derer geworden, welche eine Jenseitsreligion als Bedürfnis fühlten, eine volle jedoch nicht — ertragen konnten. Unsere religiöserseits halbgebildete Welt bewegt sich großenteils noch in den Vorstellungsweisen einer solchen. Das Wort: Deismus als Bezeichnung der geschilderten Richtung stand schon während des 17. Jahrhunderts in allseitigem Gebrauche. Das Wort: Theismus wurde öfters noch promiscue mit demselben in Gebrauch genommen; erst im 19. Jahrhundert erhielt es seine engere Bedeutung zur Bezeichnung einer Richtung, welche ein mehr inniges und lebendiges Verhältnis Gottes zur Welt annimmt. Auch der Sache nach ist der Deismus nicht immer in reinlicher Scheidung vom Theismus aufgetreten, sondern mehr oder minder mit Zumischung irgendwelcher Elemente desselben.

Die Geschichte des englischen Deismus ist weitverzweigt [1]. Die Hauptstadien ihrer Entwicklung dürften folgende sein. Als Vater desselben gilt Herbert von Cherbury (1581—1648), welcher 1624 die Schrift De veritate, 1645 die Abhandlung De religione laici veröffentlichte und die erst nach seinem Tode erschienene Schrift De religione gentilium verfaßte. Es giebt nach ihm allgemeine Begriffe und Prinzipien (notitiae communes), welche nicht aus sinnlicher Erfahrung stammen; die Seele ist keine leere Tafel. Dieselben sind teils von natürlicher instinktiver Art teils von diskursiver, finden aber beiderseits allgemeine Übereinstimmung. So besonders die sittlich-religiösen. Die Religion ist sittliche Thätigkeit mit Bezug auf Gott, also moralische Vernunftreligion. Die fünf Grundartikel (notitiae communes) derselben sind folgende: es giebt ein höchstes Wesen, der Atheismus ist verwerflich, dieses höchste Wesen sollen wir verehren, Tugend und Frömmigkeit sind der vorzüglichste Teil der Gottesverehrung, unsere Sünden sollen wir bereuen und ablegen und in und nach diesem Leben von Gott Lohn und Strafe erwarten. Alle übrigen Artikel z. B. bezüglich der näheren Bestimmung des göttlichen Wesens, bezüglich der Erbsünde, der Erlösung durch Christus, sowie der äußere Gottesdienst sind unwesentliche, positive Zusätze zur natürlichen Religion und meistens ein trügliches Menschenwerk, herstammend von Dichtern und von Erfindungen der Priester. Die Möglichkeit positiver Gottesoffenbarungen in Wundern und Inspirationen wird nicht geradezu

---

[1] Vergl. G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen 1841. L. Noack, Die Freidenker in der Religion I. Bern 1853. G. Spicker, Die Philosophie des Grafen v. Shaftesbury. Freiburg 1875. G. v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys. Leipzig 1876. G. Berthold, John Toland. Heidelberg 1876. B. Pünjer, Geschichte der Religionsphilosophie I (Braunschweig 1880), 209 bis 287. *Th. Fowler*, Shaftesbury and Hutcheson. London 1882. K. Güttler, Eduard Lord Herbert von Cherbury. München 1897.

geleugnet, wohl aber deren sichere Erkennbarkeit und die Beweiskraft der Wunder, falls ihnen auch Wirklichkeit zukäme. Das Christentum und die Heilige Schrift, auf deren genauere Kritik aber nicht eingegangen wird, hatten nur die Aufgabe, die natürliche Urreligion der Menschheit gegenüber den später eingetretenen Verirrungen des Heidentums wiederherzustellen, wiewohl in den Religionen des Heidentums immerhin die fünf zum Heile notwendigen Grundartikel unter einem Wuste von Fabeln mitenthalten waren, besonders auch der Artikel von Einem höchsten Gotte, der alle niedern Götter und Heroen überragt. Herbert vertritt also, wie hieraus ersichtlich ist, einen milderen Deismus. Charles Blount (geb. 1654, durch Selbstmord 1693 endend) trug im Grunde nur die Lehre Herberts vor, trat aber in einer bei weitem mehr offenen Weise gegen die positiven Religionen, besonders gegen die christliche auf. 1680 gab er in englischer Übersetzung die zwei ersten Bücher des von Philostrat beschriebenen Lebens des Apollonius von Tyana mit Erläuterungen heraus, um denselben als ebenbürtigen Wunderthäter Christus an die Seite zu stellen und die Beweiskraft der Wunder hierdurch abzuschwächen. Der Graf Shaftesbury (1671—1713), ein Schüler Lockes, suchte mit den Waffen geistreichen Witzes die Zwecke des freien Denkens zu fördern. Er ist der Begründer einer autonomen Moral. Er stützt sie, wie später sein Schüler Hutcheson, auf das Gefühl des Wohlwollens, der Sympathie, abgesehen von aller Religion, abgesehen insbesondere von göttlicher Belohnung in einem jenseitigen Leben, wenn dieses auch nicht geleugnet werden soll. Der Glaube an eine positive Offenbarung Gottes, auf äußere Beweise gestützt, ruht auf schwachem Grunde, ebenso der Glaube an eine göttliche Inspiration der Offenbarungsurkunde.

A. Collins hat sich besonders hervorgethan durch seine Bekämpfung des Weissagungsbeweises. In der gegen W. Whiston gerichteten „Abhandlung über die Gründe und Beweise der christlichen Religion“ 1724 und in der Verteidigungsschrift, welcher er den Titel gab: „Das System vom buchstäblichen Sinn der Weissagung“ 1726, suchte er die Behauptung zu begründen, diejenigen Stellen, die von den vorchristlichen Juden und den Christen als messianisch betrachtet wurden, gehen ihrem historischen Sinne nach auf alttestamentliche Personen und seien nur in allegorischem Sinne auf den Messias angewendet worden; der aus den alttestamentlichen Weissagungen geführte Beweis entbehre also einer durchschlagenden Kraft, und dieser Beweis soll gerade der Hauptbeweis für die Wahrheit des Christentums sein, indem die äußeren Wunder abgelöst von jenen keinen absoluten Beweis für dieselbe bilden. Collins regte dadurch einen Streit auf, welcher nicht bloß in England, sondern weit über England hinaus und bis in die neueste Zeit herauf eine Masse von Schriften für und

wider hervorrief. Th. Woolston (1669—1733) suchte die Arbeit Collins' weiterzuführen, indem er auch die Wunder ihres historischen Sinnes beraubte und rein allegorisch auslegte. Er berief sich hierfür auf die altchristlichen Väter, indem er ihnen die Ansicht unterlegte, als ob sie durch ihre allegorischen Erklärungen derselben die buchstäbliche hätten aufheben wollen. 15 Erzählungen der Evangelien werden von ihm auf solche Weise um- und ausgedeutet. Die Heilung des 38 Jahre alten Gichtbrüchigen im Teiche zu Bethesda soll nur eine allegorische Einkleidung der Wahrheit sein, daß der Mensch schon seit Jahrtausenden kranke und durch den wahren Geist geheilt werden solle, die Totenerweckungen Christi bedeuten nur die Erweckung der jüdischen Kirche zu einem geistigen Leben oder die Erweckung des Menschen vom Zustande der Sünde, die Verklärung Christi auf Tabor dessen künftige Verherrlichung, die Auferstehung Christi aus dem Grabe dessen geistige Auferstehung aus dem Grabe des pharisäischen Schriftbuchstabens; all diese Wunder seien ungeschichtlich, die Messiaswürde Christi nicht aus Weissagungen und Wundern zu beweisen, sondern aus inneren Gründen u. s. w. P. Annet ging abermals um einen Schritt weiter, indem er die Berichte der Evangelien und der übrigen neutestamentlichen Schriften bezüglich der Auferstehung Jesu, des Pfingstwunders, der Wunder des Apostels Paulus wegen der Widersprüche, die sie enthalten, als bloße Erzeugnisse schwärmerischer Visionen oder betrügerischer Erdichtungen hinstellte, ohne ihnen einen gezwungenen allegorisch-mystischen Sinn wie Woolston unterzulegen. Weiterhin erklärte er, diese wie überhaupt alle Wunder als außerordentliche und übernatürliche in den Naturlauf eingreifende Vorgänge seien nicht bloß ungeschichtlich, sondern auch unmöglich, weil sie der Unveränderlichkeit der Weisheit und des Willens Gottes zuwider gehen, die Wahrheit der Religion hänge auch von ihnen nicht ab.

M. Tindal (1656—1733) gab in dem Werke „Das Christentum so alt als die Schöpfung“ den Anschauungen Herberts nach einer andern Beziehung hin eine weitere Ausbildung. Am Anfange der Schöpfung — so lehrte er — war die rein natürliche Religion vorhanden, das Heidentum ist deren Entstellung, das Judentum in unvollkommener, das Christentum in vollkommener Weise Wiederbekanntmachung der im Heidentum verdunkelten Vernunftreligion. Alles, was im positiven Christentum über diese hinausgeht, ist unreine Beimischung, Wahn- und Aberglaube. Ähnlich der Handwerker Thomas Chubb in dem 1738 veröffentlichten Werke „Das wahre Evangelium Christi“. Thomas Morgan ging dadurch von ihnen wie von den ihnen vorangegangenen Deisten ab, daß er die jüdische Religion auf ein weit tieferes Niveau herabdrückte. Die Juden wurden nach ihm in Ägypten ägyptisiert, der jüdische Jehovah, welcher mit Moses verkehrte, war ein bloßer Nationalgott gleich den übrigen Göttern des Heidentums,

die mosaische Religion war also nicht die forterhaltene, sondern auf heidnische Weise entstellte Urreligion, eine sehr unreine, für weltlich-politische Zwecke berechnete Religion ohne Glauben an jenseitige Unsterblichkeit und Vergeltung, Christus stürzte diese unreine Jehovahreligion und stellte die Verehrung des Einen wahren Gottes und hiermit die moralische Vernunftreligion des menschlichen Urstandes wieder her. Der einer alten Adelsfamilie entsprossene H. J. Bolingbroke (1672—1751) überbot Morgan noch, indem er außer dem Judentum auch das Christentum so tief als möglich herabsetzte. Er sieht im Christentum wie im Judentum nur betrügerische Mittel zu tyrannischen Zwecken. Die Offenbarungsreligionen seien immer nur Staatsreligionen gewesen; sie seien das gemeinsame Werk der Gesetzgeber und der Priester, um das gemeine Volk, den Pöbel, die Tiermenschheit, im Zaum zu halten. Zu diesem Zwecke seien sie allerdings ein treffendes, ja notwendiges Mittel und alle diejenigen Freidenker, welche dieselben auch für das große Volk bekämpfen und die gesellschaftliche Ordnung dadurch auflösen, seien eine Pestilenz der Gesellschaft.

Dieses in Kürze die geschichtliche Entwicklung des englischen Deismus. Sie hat verschiedene Probleme aufgeregt und an die Oberfläche getrieben, welche die Geister in Spannung versetzten und eine Lösung erheischten und auch in positivem Sinne so oder anders eine solche während des 17. oder 18. Jahrhunderts in England schon fanden.

2. John Locke (1632—1704), der Begründer des modernen Sensualismus, will von den Sinnen aus übersinnliche Ursachen erschließen, in letzter Linie besonders eine intelligente erste Ursache von allem, welche die Welt nach moralischen Gesetzen regiert und für uns ein gerechter Belohner und Bestrafer sein wird nach dem Tode und auch auf übernatürliche, wunderbare Weise sich uns glaubwürdig bezeugen konnte und thatsächlich auch bezeugt hat in der positiven Offenbarung des Judentums und Christentums, indessen nur solche Wahrheiten uns mitteilen konnte und mitgeteilt hat, die keinen neuen, aus den einfachen Ideen der Sinneswahrnehmung unbegreiflichen Erkenntnisinhalt bilden. Die positive Offenbarung Gottes hatte nur den Zweck, uns solche Wahrheiten mitzuteilen, welche der Mensch nicht so leicht oder niemals aus sich allein zu sicherer, zweifelloser Gewißheit gebracht hätte; sie ist nur ihrer Form nach übernatürlich, nicht ihrem Inhalte nach. Die einschlägige Lehre Lockes ist im Unterschiede vom Deismus also ein sogenannter Formalsupranaturalismus. Der einzige fundamentale Glaubens- und Heilsartikel des Christentums ist der, daß Christus, der von Toten auferstandene, der Messias sei, woraus sich Duldung der verschiedenen kirchlichen Bekenntnisse für die einzelnen Christen und für den Staat als Pflicht ergiebt. Dieses ist der summarische Inhalt von l. IV c. 16—18 des „Versuches über

den menschlichen Verstand" 1690, des Werkes „Vernünftigkeit des Christentums, wie es in der Schrift überliefert ist", 1695 und der 4 Briefe über „Toleranz" 1689—1704. Als ideale Forderung wird in diesen letzteren Briefen eine völlige Trennung von Staat und Kirche hingestellt, wie sie 100 Jahre später in den Unionsstaaten zur Wirklichkeit wurde. Ähnlichen Anschauungen wie Locke huldigte in religiöser Beziehung anfangs John Toland in der 1696 erschienenen Schrift „Das Christentum ohne Geheimnis". Von den anglikanischen Theologen angegriffen, schritt er zu immer kühneren Behauptungen fort, bis ihm die positiven Religionen zu bloßen Priestererfindungen wurden und in seinem 1720 anonym veröffentlichten: „Pantheistikon" faßte er Gott als Seele und Geist der Welt und das Denken als bloße Bewegung des Gehirns auf im Sinne eines hylozoistischen Pantheismus; diesem Buche verdankt der Pantheismus seinen — Namen.

Weit inniger dem positiven Christentum ergeben als Locke war sein großer Zeitgenosse Isaak Newton. Seine naturwissenschaftliche Richtung war zwar eine mechanistische, seine persönliche Gesinnung aber eine lebendig-theistische und gläubig-christliche, so daß er in einem besondern Werke 1736 noch als theologischer Schriftsteller eintrat für die Danielischen und Johanneischen Weissagungen. Die positiv-gläubigen Gelehrten Englands suchten den Deisten gegenüber allererst eine volle natürliche Religion zu vertreten, indem sie die Unbestimmtheit und Leerheit des deistischen Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens bekämpften. Dem göttlichen Wesen vindizierten sie namentlich auch eine spezielle, nach vorbestimmten Zwecken die Dinge leitende Vorsehungsthätigkeit, wobei sie öfters in das Fahrwasser einer zu äußerlichen, ja erbaulich deklamierenden Teleologie gerieten und von seiten ihrer Gegner manchen Spott erfuhren. Mit einem solch lebendigen Gottes- und Religionsbegriffe hatten sie die Voraussetzung gewonnen für eine positiv-übernatürliche Offenbarung und ihrer Kriterien sowie für eine den bloßen Formalsupranaturalismus überschreitende Vertretung ihrer geheimnißvollen, übervernünftigen Lehren. Aus der Unzahl dieser antideistischen Gelehrten ist zunächst hervorzuheben der Naturforscher Robert Boyle (1626—1691). Er setzte in seinem Testamente einen Preis aus für acht Predigten, die jährlich in London von einem hervorragenden Theologen über ein apologetisches Thema gehalten werden sollten. Auch zahlreiche andere Gelehrte, namentlich Theologen, haben, von gleichem Streben beseelt, den Deismus im allgemeinen und einzelne Deisten im besondern bekämpft, oftmals mit überlegenen Waffen; so z. B. ein Richard Bentley, Derham, Samuel Clarke, Sharnok, Sherlok, Parker, Whiston, Chandler, Lardner, Butler u. a.[1]. Im größeren Ganzen kann aber gesagt werden,

[1] Litteraturverzeichnis bei Werner, Gesch. d. Apol. V, 104. 113.

daß diese antideistischen Apologeten weniger in philosophischer Beziehung geleistet haben, als sie in historischer Beziehung zur Verteidigung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften, der christologischen Weissagungen, Wunder u. s. w. beitrugen.

3. Den Deismus leitete in Skeptizismus über Heinrich Dodwell der Jüngere in der 1742 erschienenen Schrift „Das Christentum nicht auf Beweis gegründet". Der wahre Grund des religiösen Glaubens ist nach ihm das Zeugnis, welches der Heilige Geist unserem Geiste giebt. Ein vernünftiger Glaube ist ein Widerspruch, indem der Glaube nicht auf einem Beweise ruht und die Vernunft eines solchen nicht fähig ist. Diese Gedanken verfolgte David Hume (1711—1776) weiter. Den Ultrasupranaturalismus, womit Dodwell seinen Skeptizismus auf orthodoxe Weise verbrämt hatte, ließ er fallen. Hatte der Deismus noch eine natürliche Religion fest stehen und bestehen lassen, so untergrub Hume durch seinen Skeptizismus auch diese noch außer der positiv-übernatürlichen und ließ lediglich eine natürliche, auf Gefühl sich gründende Moral übrig. Wie zum Teil der Deismus, so war auch sein Skeptizismus aus dem Sensualismus Lockes hervorgegangen. Man kann sagen, der Deismus habe eine halbe, der Skeptizismus Humes eine vollere Konsequenz aus letzterem gezogen. Der Substanz- und Kausalitätsbegriff ist nach Hume nur das Erzeugnis einer gewohnheitsmäßig webenden Einbildungskraft. Infolgedessen ist auch das Wesen der Dinge außer uns als Ursache der äußeren Erscheinungen, das Wesen unserer eigenen Seele als Ursache der inneren Erscheinungen, das Wesen Gottes als Ursache der Welt nur Erzeugnis einer gewohnheitsmäßig, unwillkürlich wirkenden Einbildungskraft, beruht also nur auf einem von ihr getragenen Glauben. Die Welt weist vielfach Zweckwidriges auf, das Zweckvolle könnte am Ende nur auf dem Wege zufälliger Kombination entstanden sein, eine natürliche Offenbarung eines intelligenten, nach Zwecken alles schaffenden und leitenden Gottes ist zweifelhaft und um so mehr eine übernatürliche mit ihren Wundern und Weissagungen. So Hume im „Dialoge über die natürliche Religion". Auch das Fortleben der menschlichen Seele und eine jenseitige Vergeltung des Guten und Bösen ist zweifelhaft, wie er ausführt in den Abhandlungen über „Vorsehung und Jenseits" und über: „Selbstmord und Unsterblichkeit". Die Religion ist erst allmählich entstanden auf ganz natürlichem Wege. Sie ist entstanden einerseits aus den Passionen von Furcht und Hoffnung, anderseits aus Fiktionen der Einbildungskraft. Sie war zuerst polytheistisch, indem sie hinter den Naturgewalten anthropomorphistisch wirkende Götter ersann und ist erst im Fortschritte monotheistisch geworden. So Hume in der „natürlichen Geschichte der Religion". Giebt er auch alles Wissen übersinnlicher Dinge preis, so will er doch das logische und mathe-

matische Wissen als ein schlechthin notwendiges retten, indem er dasselbe auf das Prinzip der Identität gründet und will in den „Untersuchungen über die Prinzipien der Moral“ auch eine autonome, religionslose Moral retten, indem er sie auf das Gefühl der Sympathie stützt, sie also im — Grunde ebenfalls der Skepsis preisgiebt.

Gläubige und ungläubige Richtungen in den Niederlanden innerhalb des 17. Jahrhunderts.

1. Die Niederlande weisen uns innerhalb des 17. Jahrhunderts zwei in die Geschichte der apologetischen Wissenschaft kräftig eingreifende Männer auf, wovon der eine positiv-bewegend in dieselbe eingegriffen hat, der andere negativ-bewegend: Hugo Grotius nämlich und Spinoza. In dem Werke De iure belli et pacis hat der erstere einer autonomen Rechtslehre Bahn gebrochen, indem er das natürliche Recht und die natürliche Sittlichkeit, welche bei ihm noch ungeschieden auftreten, aus der vernünftigen Natur des Menschen und das staatliche Gemeinwesen aus einem vom natürlichen Geselligkeitstriebe geleiteten freien Vertrage ableitete. Dessenungeachtet ist er weit entfernt, eine natürliche Religion, sowie eine positive Offenbarungsreligion leugnen zu wollen. Er huldigte der letzteren im Sinne eines von irenischen Tendenzen beseelten Arminianismus. In diesem Sinne gab er für die Seeleute einen christlichen Unterricht in holländischen Versen heraus, überarbeitete denselben in lateinischer Prosa und ließ ihn 1627 unter dem Titel erscheinen De veritate religionis christianae. Im I. Buche handelte er von den natürlichen Wahrheiten: dem persönlichen Schöpfer und Regenten des Alls, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, im II. Buche vom göttlichen Ursprung des Christentums, bewiesen aus den Wundern Christi, dessen Lehre und deren wundervoller Verbreitung, im III. von der Glaubwürdigkeit der alt- und neutestamentlichen Schriften; im IV. bis VI. widerlegte er endlich Heidentum, Judentum und Mohammedanismus. Bezüglich der Göttlichkeit des Christentums ist seine Beweismethode also eine historische, wie sie in der Richtung des Socinianismus und des ihm insoferne verwandten Arminianismus lag und wie sie lutherischerseits später von Storr u. a. ausgebildet wurde, nicht eine auf unmittelbar-innerliche, mystische Erfahrung oder auf das Zeugnis des Heiligen Geistes sich stützende, wie sie von den Reformatoren und den älteren Theologen des lutherischen und reformierten Bekenntnisses durchgehends in Anwendung gebracht wurde. Auf die spezifisch christlichen Mysterien ging Grotius in diesem Büchlein nicht ein.

2. Spinoza (1632—1677) schrieb in völligem Gegensatze zu Hugo Grotius vom Standpunkte eines monistischen Pantheismus aus eine Schrift, die wie seit den Tagen eines Celsus und Porphyrius keine andere

den Bau der gesamten jüdisch-christlichen Offenbarungsapologie aus den Angeln zu heben und umzustürzen suchte. Es ist dieses der 1670 das erste Mal erschienene Tractatus theologico-politicus. Er stellt sich die Aufgabe, die Erkennbarkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit einer positiven Offenbarung Gottes und ihrer Kriterien — der Prophetien und Wunder — kritisch zu vernichten und außer der Unglaubwürdigkeit der betreffenden biblischen Berichte auch die teilweise Interpolation oder völlige Unechtheit der biblischen Bücher nachzuweisen.

In der „Ethik“ wie auf eine formell etwas abweichende Weise auch in den Traktaten De intellectus emendatione und De Deo et Homine wird eine inadäquate und adäquate Erkenntnis des Menschen unterschieden. Die inadäquate Erkenntnis faßt die Dinge nicht auf, wie sie in Wahrheit sind, sondern wie sie den einzelnen erscheinen, sich ihnen darstellen und von ihnen vorgestellt werden, ist also eine konfuse, verworrene Erkenntnis. Sie faßt die Dinge auf nach den wechselnden Eindrücken der Sinne (per sensum) und den veränderlichen Eingebungen der Einbildungskraft (per imaginationem) und den mit ihnen in Zusammenhang stehenden Affekten. Sie ist die Quelle bloßer Meinungen, besonders auch aller irrtümlichen Meinungen und hat ihrerseits zu ihrer Hauptquelle die Einbildungskraft, wirkend im Dienste des egoistischen Interesses und verbunden mit Unwissenheit in Bezug auf die eigentlichen Ursachen der Dinge. Auf solche Weise entsteht z. B. die Einbildung, daß die ganze Naturwelt nur um des Menschen willen vorhanden sei, daß es also innere Naturzwecke gebe als Mittel zu diesem Endzwecke und göttliche Intelligenzen oder eine göttliche Urintelligenz, welche die Natur solchen Zwecken gemäß eingerichtet haben und leiten, daß man ihnen folglich einen Kult zu erweisen habe, um sie günstig zu stimmen, daß alles gut sei, was solchen Zwecken förderlich ist, und alles Gegenteilige schlecht, daß alles schön sei, was das Auge entzückt, und wohlriechend, wohlschmeckend, hart oder weich und harmonisch, was den Geruchs-, Geschmacks-, Tast-, Gehörsinn ergötzt. Da der Mensch ferner unwissenheitshalber die eigentlichen Ursachen seines Handelns nicht kennt, entsteht die Einbildung, daß er willensfrei sei, und hieraus entspringen dann die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Sie allesamt sind bloße Erzeugnisse der Einbildungskraft (figmenta, entia imaginationis). Alles ist von Gott prädeterminiert und folgt aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur, mag es der menschlichen Einbildungskraft auch als Übel, Sünde oder als eine häßliche Verunstaltung erscheinen. Gott hat nicht alle Menschen so geschaffen, daß sie sich lediglich durch die Vernunft leiten lassen, weil ihm nicht die Materie abging zur Hervorbringung alles Geschöpflichen vom höchsten Vollkommenheitsgrade bis zum niedersten herab, weil die

Gesetze seiner Natur, um eigentlicher zu reden, so weit waren, daß sie zur Bewirkung all dessen hinreichten, was von einem unendlichen Intellekte begriffen werden kann[1]. Zu dieser Einsicht erhebt sich aber erst die — adäquate Erkenntnis. Sie faßt die Dinge auf geistig-rationelle oder geistig-intuitive Weise (per rationem aut intuitionem) klar und deutlich so auf, wie sie in Wahrheit sind. Sie faßt die geschöpflichen Dinge auf als Modifikationen der beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens, eintretend und ablaufend nach mechanischen Gesetzen und hervorgegangen aus Gott als absoluter Substanz und immanenter Ursache derselben. Sie faßt die geschöpflichen Dinge auf als gewirkte Natur (natura naturata) und Gott als wirkende Natur (natura naturans) derselben und geht schließlich über in eine willige Hingabe an die aus Gott quellende Weltordnung und in die intellektuelle Liebe Gottes als deren Urquell. Vermöge einer solchen adäquaten Erkenntnis wird der Mensch sozusagen zum Übermenschen jenseits von Gut und Böse, jenseits von Recht und Unrecht, jenseits des bonum commune der Gesellschaft und dessen Störung durch einzelne oder durch rebellierende Massen. Er ist vermöge derselben zur Einsicht vorgedrungen, daß alle Auffassungen, welche diesen Begriffen einen realen Gehalt oder Wert in den Dingen selber zuschreiben, nur eitle Gebilde der Einbildungskraft der unaufgeklärten Menge, also bloße Irrtümer seien und daß alle Dinge und alle Handlungen, welche als schlechte, unrechte, sündhafte, ordnungswidrige und zweckwidrige gelten, und alle Irrtümer, unter der Form der Ewigkeit begriffen und angeschaut, Ausflüsse der allwirkenden Natur Gottes seien wie deren Gegenteil.

Der Unterschied einer nichtadäquaten und adäquaten Erkenntnis bildet den Hauptschlüssel zum Verständnisse des theologisch-politischen Traktates. Die positiven Offenbarungsreligionen samt den Wundern und Weissagungen als ihren Kriterien entspringen einer lebendigen Einbildungskraft, welche gewisse Phänomene des äußeren oder inneren Lebens als Offenbarungen Gottes betrachtet aus Unkenntnis der dieselben erzeugenden, geschöpflichen Ursachen, und sind insoweit unwahr; soweit sie aber rücksichtlich des Inhaltes der Offenbarungen wahr sind, bieten sie für die ersten Träger wie für die späteren Empfänger derselben höchstens eine subjektive, moralische Gewißheit, keine objektive, entstammen also aus diesem beiderseitigen Grunde nur einer inadäquaten Erkenntnis. Anders die reine, philosophische Vernunftreligion. Sie ist eine Quelle objektiver Wahrheit und Gewißheit mit einer klaren und deutlichen oder adäquaten Erkenntnis der Dinge. Die positiven Offenbarungsreligionen verkünden Gesetze auf göttliche Willkürbefehle hin, die reine Vernunftreligion

[1] Ethices p. I appendix.

verkündet das Gesetz der aus der göttlichen Natur notwendig abfolgenden Weltordnung. Die ersteren sind Ausflüsse einer unter der Herrschaft der Passionen stehenden Unvernunft, die zweite ist dagegen Ausfluß einer über sie erhabenen und sie freibeschauenden Vernunft. Die ersteren gehören dem Stande der servitus humana an, die zweite gehört dem Stande der über ihm schwebenden libertas humana an. Schon das Vorwort des theologisch-politischen Traktates giebt dieses zu erkennen. Nach ihm haben die positiven Offenbarungs- oder Volksreligionen nur den praktischen Zweck, sittlichen Gehorsam und wahre Frömmigkeit zu fördern, und haben nur Wert und Bedeutung, soweit sie mit ihren Mitteln hierzu anzutreiben vermögen; darüber hinaus sind sie bloße Produkte des Aberglaubens. Theoretische Wahrheitserkenntnis zu bieten ist Sache der Vernunft und der Wissenschaft. Wenn in einem politischen Gemeinwesen der Vernunft und Wissenschaft freier Spielraum gewährt wird, so daß es ihnen insbesondere unbenommen bleibt, an den biblischen Schriften und den religiösen Vorstellungen ihrer Verfasser freie Kritik zu üben, dann und nur dann wird ein wahrer Friede auf dem Gebiete des geistigen Lebens errungen werden. Die 20 Kapitel des theologisch-politischen Traktates — 15 des theologischen, 5 des politischen — bilden nur die näheren Ausführungen dieses an die Spitze gestellten Programmes. Soll der Gläubige den durch die Offenbarung geforderten, in Gottes- und Nächstenliebe bestehenden Gehorsam als einen Befehl Gottes erfassen, so muß er die Attribute der Gerechtigkeit und Liebe (Barmherzigkeit) Gottes annehmen als Vorbilder ihrer Nachahmung gegenüber dem Nebenmenschen, und um diese Attribute annehmen zu können, muß er die Existenz eines höchsten Wesens, dessen Einheit, Allgegenwart annehmen und besonders dessen Allwissenheit, weil man ohne dem an Gottes Gerechtigkeit zweifeln könnte, und muß ferner annehmen, daß Gott das höchste Recht und die höchste Herrschaft besitze, die Guten beselige und die Bösen, welche unter der Herrschaft der Lüste leben, verwerfe und den Reuigen ihre Sünden vergebe. Diese Dogmen sind fundamentale Glaubensdogmen, welche schlechterdings für alle Gläubigen verbindlich sind, nicht bloß für die einen oder andern, also zum allgemeinen, katholischen Glauben gehören und zu wahren Christen machen. Sie sind sehr einfach und der Zahl nach wenige. Wie diese Dogmen des näheren verstanden werden mögen, ist gleichgültig zur Seligkeit; so z. B. was Gott sei, ob er Feuer sei, da er 5 Mos. 4, 24 so genannt wird, oder Luft (spiritus) oder Gedanke (cogitatio), ob er unser Vorbild sei, sofern er einen gerechten und barmherzigen Geist (animus) habe oder nur, sofern er Urgrund alles Seins und aller Thätigkeit sei, durch welchen wir das Rechte und Gute erkennen, ob er seiner Wesenheit oder nur seiner Macht nach allgegenwärtig sei, ob er die Dinge mit Freiheit leite oder kraft der

Notwendigkeit seiner Natur, ob er Gesetze vorschreibe wie ein Fürst oder nur ewige Wahrheiten lehre, ob der Mensch mit Freiheit oder kraft der Notwendigkeit göttlicher Dekrete Gott gehorche, ob der Lohn des Guten und die Strafe des Bösen natürlich oder übernatürlich sei. All solcherlei Lehren sind keine fundamentalen Glaubensdogmen. Der geoffenbarte Glaube erfordert nur in Bezug auf Gott solches anzunehmen, dessen Kenntnis notwendige Vorbedingung des Gehorsams gegen ihn ist und das Wort Gottes bildet[1]. Er wirkt nur heilbringend durch diesen Gehorsam, also nicht durch sich selber, sondern durch die guten Werke im Sinne des Apostels Jakobus. Ist er vielfach auch mit Irrtümern verquickt, so können diese Irrtümer dem einzelnen, der sie nicht erkennt, doch als Mittel dienen, ihn zum Gehorsam gegen Gott und zur Frömmigkeit zu stimmen, so daß er ein frommer Glaube ist. Und wenn er umgekehrt nur Wahrheiten enthielte, ohne aber zum Gehorsam gegen Gott zu bewegen, wäre er ein unfrommer Glaube. Wer dem ersteren huldigt, kann ein Gläubiger sein trotz seiner Irrtümer, und wer dem zweiten, kann ein Ungläubiger sein trotz seines Wahrheitsbesitzes[2].

Die Vernunft (ratio) und Vernunftwissenschaft kann aus ihren Prinzipien nicht als wahr demonstrieren, daß es für alle diejenigen Menschen, welche derselben nicht mächtig sind, einen Offenbarungsglauben, einen theologischen Fundamentalglauben gebe, welcher sie ebenfalls zur Seligkeit führen könne, aber allerdings nur mit subjektiver, moralischer Gewißheit, nicht wie Vernunft und Vernunftwissenschaft mit objektiv begründeter Gewißheit[3]. Doch wie? wenn das theologische Fundamentaldogma sich nicht beweisen läßt, ist dann der positive Glaube nicht blind, also ganz unvernünftig? Nein! Die Gewißheit der Propheten, die ursprünglich die Offenbarungen erhielten, und der übrigen Gläubigen ist zwar keine objektiv begründete, mathematische, aber eine subjektive, moralische; jene der Propheten vermöge ihrer Einbildungskraft, der Zeichen und ihres zum Rechten und Guten geneigten Sinnes, jene der übrigen Gläubigen vermöge der an sie gekommenen, durch Zeichen bekräftigten Lehre derselben. Man kann meistens sogar im Bereiche des Handelns keine mathematische Gewißheit erlangen

---

[1] Tract. theol. pol. I c. 14 (Spinozae opera ed. I. van Vloten et I. P. N. Land I [1883], 538); cf. c. 12; c. 15 (I, 548). Die fundamentalen Glaubensdogmen sind nach Spinoza also nur subjektiv verpflichtend und heilsnotwendig für die Gläubigen, nicht für die Elite der — Wissenden. Für letztere werden auch die fundamentalen zu nichtfundamentalen. Die positiven Offenbarungsreligionen mit ihren Dogmen sind nur Surrogate der reinen Vernunftreligion für das — Volk. Insofern hat ihnen Spinoza sogar einen höheren Wert zugeschrieben als im allgemeinen die Deisten.

[2] Ibid. c. 14 (Opera I, 539—540).

[3] Ibid. c. 15 (ed. v. Vl. I, 547—549. 551—552).

und doch vernünftig handeln; dieses leugnen zu wollen, wäre Thorheit. Weder lassen sich theologische Dogmen, wie manche wollten, mathematisch demonstrieren durch das Licht der Vernunft, noch wie andere wollten, durch das Zeugnis des Heiligen Geistes.

So ist Spinoza der Mann der doppelten Buchführung geworden für die Modernen. Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie sind nach ihm geschieden wie ihrer Grundlage so ihrem Ziele nach, weil jene objektive Wahrheit anstrebt, diese nach der Fassungskraft und den vorgefaßten Meinungen der einzelnen Gehorsam und Frömmigkeit. Sie stehen mit einander nicht in Wechselverkehr, keine ist der andern untergeordnet (ancilla). Sie leben in vollstem Frieden, wenn der Glaube dem Wissen, die Theologie der Philosophie freien Spielraum gewährt und als Häretiker und Schismatiker nur diejenigen verdammt, welche den Ungehorsam befördern, dagegen als Gläubige all diejenigen, welche nach ihren besten Kräften zur Gerechtigkeit und Liebe auffordern[1].

Spinoza hat die deistischen Anschauungen über positive Offenbarungsreligionen, Wunder, Prophetien und die biblischen Schriften aufgenommen und weiter ausgebildet, hat aber die deistische Vernunftreligion und die meistens auf der Grundlage des Gefühles. der Sympathie, des Wohlwollens aufgebaute deistische Moral verworfen und seinerseits die Vernunftreligion auf der Grundlage eines monistischen Pantheismus und die Vernunftmoral samt dem Vernunftrechte auf der Grundlage eines egoistischen Selbsterhaltungs- oder Nützlichkeitstriebes zu etablieren versucht. Er ging von der Grundanschauung aus, die positiven Offenbarungsreligionen repräsentieren nur eine inadäquate Wahrheitserkenntnis, seine Philosophie dagegen allein die adäquate. Behufs einer apologetischen Erörterung und Würdigung derselben wären vorzüglich also folgende Probleme in Sicht zu nehmen: ob es sich nicht gerade umgekehrt verhalte? Ob nicht die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion auf eine der Wahrheit entsprechende, wiewohl die Wahrheit nicht erschöpfende Erkenntnis und Gewißheit Anspruch erheben könne, dagegen die Philosophie Spinozas eine falsche Wahrheitsperspektive eröffnet habe und geltend machte? Ob aus dem Mechanismus der den körperlichen Einzeldingen parallel laufenden Einzelideen und ihrer nominalistisch gefaßten Ineinanderwirrung zu allgemeinen, konfusen Ideen die Idee eines Unendlichen sich ableiten lasse? Ob dieses Unendliche von Spinoza nicht im vorhinein schon auf ganz unbegründete Weise als die einzige Substanz aller Dinge vorausgesetzt werde? Ob ferner die der Gottesidee entspringende intellektuelle Gottesliebe nach ihm eine sittliche Motivationskraft besitzen könne? Ob sie

---

[1] Ibid. c. 13. 14. 15.

als sozialer Trieb emotionell wirken könne, um durch ihren Affekt die selbstischen Affekte zu überwinden und die Knechtschaft der Leidenschaften zu brechen? Ob sie sich nicht vielmehr ganz quietistisch und indifferent verhalte, mögen die im Weltmechanismus hervortretenden menschlichen Handlungen einem inadäquaten Denken als gut oder bös erscheinen, mögen sie dem Gesetze der Nächstenliebe entsprechen oder widersprechen, ihm Gehorsam leisten oder diesen versagen? Ob nicht daraus schon, daß all diese Unterschiede für den Intellektualmenschen Spinozas jedes in der Sache begründeten, inneren Wertes entbehren, eine Zerstörung der Moral sich ergebe und zudem aus dem weiteren Grunde, weil alle menschlichen Handlungen nach Spinoza rein deterministischen Ursprunges sind?

Der Skeptizismus, Deismus und Materialismus und deren Bekämpfung in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts.

1. Ein Hauptvertreter des Skeptizismus war der reformierte Gelehrte Pierre Bayle (1647—1706). Er hat sich auf eigentümliche Weise dadurch hervorgethan, daß er die Sicherheit der apologetischen Beweisführung zu Gunsten des Christentums, vermöge rein inhaltlicher Vernunftkriterien zu erschüttern suchte: so besonders in dem von ihm 1695—1697 herausgegebenen Historisch-kritischen Wörterbuche. Er huldigte dem auch von Luther applaudierten Satze früherer Nominalisten, es könne in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch ist, und giebt sich stets den Anschein, als halte er es im Sinne der orthodox-protestantischen Lehre mit dem Glauben gegen die Vernunft. Der christliche Glaube widerspreche in seinen zentralsten Lehren dem Grundkriterium der Evidenz, sei also für die menschliche Vernunft absurd. So die Lehre von der Trinität Gottes; denn wenn die drei göttlichen Personen vom Einen Wesen nicht unterschieden seien, können sie auch untereinander nicht verschieden sein. So die Menschwerdung Gottes; denn eine mit einem Körper verbundene, vernünftige Seele sei als solche schon eine Person, könne nicht von anderswoher eine solche werden. Auch die christliche Lehre von Sünde, Erbsünde und freier Gnadenwahl Gottes sei für die Vernunft absurd. Vermöge seiner Heiligkeit könne Gott die Sünde nicht wollen und vermöge seiner Allmacht dieselbe verhindern, könne sie also nicht einmal zulassen, könne dem Menschen somit auch nicht Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös verliehen haben, da ihn diese in die Gefahr der Sünde brächte. Vermöge seiner Gerechtigkeit könne er die Menschen auch nicht bestrafen wegen einer ererbten, persönlich nicht begangenen Sünde, denn eine solche sei für ihn keine

Sünde. Vermöge seiner Güte konnte Gott auch keine Gnadenwahl bethätigen, welche dem Menschen den Verlust der Seligkeit hätte bringen können. Es leuchte der Vernunft um dessenwillen selbst der Manichäismus weit besser ein als die christliche Lehre, denn gemäß demselben konnte das gute Urwesen nicht hindern, was das böse verbrach, konnte also die Sünde überhaupt und besonders die mit der Natur sich fortpflanzende Sünde nicht hindern, sowie auch nicht die physischen Übel; der christliche Glaube sei also vernunftwidrig; je vernunftwidriger er aber sei, desto verdienstlicher sei er. Solche Empfehlungsworte des Glaubens nehmen sich oft nur wie Spott und Hohn auf denselben aus und dieses um so mehr, als Bayle der Glaubenslosigkeit und selbst der glaubenslosesten des Atheismus mitunter ein gutes Zeugnis ausstellt, eine atheistische Moral ohne alle Religion als möglich hinstellt u. s. w. Einen Widerspruch des Glaubens und der Vernunft behauptete Bayle wohl nicht im Sinne der orthodoxen Protestanten: er war nicht wie diese für den Glauben gegen die Vernunft sondern wohl umgekehrt, also nicht sowohl Skeptiker in philosophischem Betrachte wie vor ihm M. de Montaigne, Charron, Franz Sanchez, sondern nur in apologetischem und dogmatischem Betrachte. Anders sein Zeitgenosse Pierre Daniel Huet, Bischof von Avranches (1630 bis 1721). Er war nur ein Skeptiker in philosophischem und apologetischem Betrachte, nicht in dogmatischem. Aus lauter Opposition gegen Descartes kam er in seiner 1721 nach seinem Tode veröffentlichten Schrift Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain dahin, an Pyrrhon und die neuere Akademie sich anschließend jedes sichere Gewißheitskriterium zu leugnen und die Behauptung aufzustellen, daß man weder das Dasein Gottes mit voller Gewißheit beweisen könne, noch vermittelst der Wunder und Weissagungen die positive Offenbarung desselben, daß insofern eine bloße Probabilität schon zum Glauben hinreiche (l. III, ch. 7. 15). In historischer Hinsicht hat aber Huet als Apologet sich großes Verdienst erworben durch sein Eintreten für die christologischen Weissagungen des Alten Testamentes gegenüber Collins u. a. in seiner Demonstratio evangelica. Wie Huet so ist auch ein anderer Zeitgenosse Bayles, nämlich Blaise Pascal (1623—1663) den gläubigen Skeptikern zuzurechnen. Er hat in jansenistischem Sinne die Kräfte der Vernunft zu sehr unterschätzt, hat aber vermöge einer glücklichen Inkonsequenz anderseits doch wieder in seinen Pensées verschiedene, blitzartig hingeworfene, einer Apologie des Christentums dienstliche Gedanken niedergelegt.

2. Die hauptsächlichsten Vertreter des französischen Deismus waren Toussaint, Boulanger, Freret, Voltaire und Rousseau. Voltaire hat in religiöser Beziehung weit mehr mit Rousseau gemeinsam als mit den Vertretern des Materialismus. Er bekämpft das

positive Christentum aus voller Seele wie Rousseau, bekämpft es vorzüglich in Gestalt des Katholizismus und hat wie bisher niemand alle Waffen frivolen Spottes gegen dasselbe aufgewendet. Die religiösen Wahrheiten will er nur in deistischem Sinne festgehalten wissen, sucht sie aber mehr durch reflektierendes Denken zu rechtfertigen als durch das Gefühl wie Rousseau. Er will das Dasein Gottes besonders durch den teleologischen Beweis rechtfertigen, teilweise auch durch den kosmologischen und durch den moralischen, weil Sittlichkeit Religion erfordere. Bezüglich dessen, was Gott ist, bekennt er mehr ein Nichtwissen, verteidigt aber doch einen intelligenten Urheber der Dinge, spricht ihm Allmacht zu, wenngleich eine durch seine Natur beschränkte, ferner Weisheit und Gerechtigkeit, vertritt gegen Spinoza und die Materialisten namentlich auch Endzwecke in der Natur, faßt die Welt als Kunstwerk Gottes, wenngleich er unentschieden bleibt, ob Gott als intelligenter Urheber derselben Schöpfer oder nur Ausbildner der Materie sei und auch ins einzelne hierin vorsehend wirke, findet es lächerlich, angesichts einer Uhr deren Urheber leugnen zu wollen, findet den Atheismus auch politisch gefährlich, spricht aus: wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn im Interesse der menschlichen Gesellschaft erfinden. Er neigt am meisten zu Lockes Ansicht, daß Gott der Materie die Fähigkeit zu denken hätte verleihen können, findet es aber doch lächerlich, daß der Gedanke vom Magen ganz abhängig sei, bezweifelt auch die Willensfreiheit des Menschen, die Unsterblichkeit seiner Seele und die jenseitige Vergeltung des Guten und Bösen, hält aber doch den Glauben daran für nützlicher, sicherer und trostvoller.

J. J. Rousseau ist der Verkünder eines dem Wissen übersinnlicher Dinge einerseits und dem positiven Offenbarungsglauben anderseits widerstreitenden Herzens- oder Gefühlsglaubens ähnlich wie später Jacobi in Deutschland. Auf solche Weise vertritt er den Deismus gegen den Materialismus und Orthodoxismus seiner Zeitgenossen. So am klarsten im „Glaubensbekenntnisse des Vikars von Savoyen", einer Episode des Emil. Die Welt ist das freie Werk eines persönlichen Weltschöpfers oder Weltbildners, wenngleich er auf deren Gang keinen weiteren Einfluß ausübt. Die Tugend ist nicht bloß eine verkappte Selbstliebe, die Freiheit des Willens kein leerer Schall, weil es ohnedem keine Zurechnung, kein Verdienst, keine Schuld gäbe. Es giebt eine Unsterblichkeit der Seele und jenseitige Vergeltung, wenngleich die Schlechtigkeit der Schlechten und ihre geistige Qual ein zeitliches Ende nehmen wird. Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung wird nicht geleugnet, auch nicht deren Wirklichkeit, wohl aber deren sichere Erkennbarkeit, deren Notwendigkeit, Gotteswürdigkeit, Zweckmäßigkeit und Beweiskraft. Rousseau huldigt also einem milderen

Deismus. Ein historischer Glaube an die Existenz von Sparta, Athen, Rom — so erinnert er — ist notwendig, weil zwischen mir und einem entfernten Objekte menschliche Mittelspersonen stehen müssen, notwendig ist aber nicht ein historisch-religiöser Glaube; ist es denn selbstverständlich, ist es natürlich — so fragt er —, daß Gott Moses gesucht hat, um mit Jean Jacques Rousseau zu reden?

3. Der französische Materialismus hat durch den Arzt la Mettrie, den Baron v. Holbach, Hauptverfasser des Système de la nature, dann durch Diderot und d'Alembert, die Redakteure der in 27 Bänden 1751—1763 erschienenen Encyklopädie, ferner durch Helvetius, Cabanis, Volney u. a. Vertretung gefunden. Wie stellt er sich zum Deismus? Er will die natürliche Moral nicht, wie es meistens durch letztere geschehen, auf das Gefühl der Sympathie, den Trieb des Wohlwollens gegründet wissen, sondern auf nackten Egoismus; das Sittliche gilt z. B. einem la Mettrie, Holbach, Helvetius als das Allgemeinnützliche, Wohlwollen gegen andere, Nächstenliebe erscheint nur als geboten, weil daraus jedem selber der größte Vorteil erwächst, das durch äußere Zwangsmittel sanktionierte Allgemeinnützliche ist das Rechtliche, der Staat nur ein Willkürprodukt aller einzelnen um des Nutzens willen u. s. w. Der Materialismus wirft ferner die natürliche Religion des Deismus über Bord in all deren Grundartikeln. Er verwirft einen persönlichen Gott und alle und jede zwecksetzende Vorsehung desselben, auch eine bloß allgemeine nach anerschaffenen Gesetzen und ist insofern Atheismus; er verwirft eine geistige Wesenheit der Menschenseele, die ihm nur eine Funktion des Körpers, besonders des Gehirnes ist und folglich auch eine Wahlfreiheit und Unsterblichkeit derselben. Infolgedessen kommt er auch nach der historischen Seite hin zu ganz andern Anschauungen. Der ursprüngliche Zustand des Menschen gilt ihm nicht als ein Zustand der natürlichen Religion im Sinne des Deismus, gilt ihm überhaupt nicht als ein religiöser, ja nicht einmal als ein moralischer, sondern als ein tierischer oder tierähnlicher, der sich erst zum moralisch und rechtlich gesellschaftlichen Menschheitszustand herausbildete; die erste Religion, die sich entwickelte, war eine so oder anders beschaffene, polytheistische Religion, die monotheistische des Judentums und Christentums, eine Weiterbildung derselben und nicht eine Wiederherstellung der im Heidentum verloren gegangenen natürlichen Urreligion u. s. w. Zur Erklärung der positiven Religionen wendet dieser Materialismus wie der Deismus teils die Theorie von einer absichtlichen Erfindung an, teils die von einer unabsichtlich wirkenden, sagenerzeugenden, schwärmerischen Einbildungskraft und läßt sie ebenso teils zu Nutzen der Menschheit, namentlich des niedern Volkes entstehen, teils zu deren Schaden, nur dehnt er im Gegensatze zum Deismus all diese, oft geradezu

horrenden Erklärungsarten seinerseits auch auf die natürlich-deistische Religion selber aus[1].

4. Als Vorkämpfer des christlichen Glaubens haben sich unter den reformierten Theologen Frankreichs hervorgethan Placette gegen Bayle, Pictet und Leclerc gegen die deistischen Freigeister und besonders Abbadie, welcher nach dem Vorgange des noch dem früheren Jahrhundert angehörenden Philipp de Mornay in dessen Schrift La verité de la religion chretienne 1579 und nach dem oben gezeichneten Vorbilde des Hugo Grotius eine mehr positiv entwickelnde Methode apologetischer Beweisführung versuchte in der Schrift Traité de la verité de la religion chretienne 1684. Dem orthodoxen Protestantismus zeigte der Jansenismus sich insofern geistesverwandt, als er die natürlichen Kräfte des gefallenen Menschen zu tief ansetzte und infolgedessen einem gläubigen Skeptizismus mehr oder minder anheimfiel; schon Paskal zeigte sich uns als Beleg hierfür. Einen großartigen Aufschwung hatte die katholische Theologie Frankreichs genommen während des 17. Jahrhunderts und tief ins 18. hinein. Sie weist auf den verschiedensten Gebieten historischer Forschung geradezu großartige Leistungen auf, möge sie, wie es großenteils der Fall war, gallikanisches Gepräge an sich getragen haben oder antigallikanisches. Nach der historischen Seite hin hat sie auch für apologetische Zwecke sich als fruchtbringend erwiesen, während spekulativerseits außer dem Cartesianismus der scholastische Aristotelismus in den Schulen Frankreichs noch herrschte, ohne daß letzterer hier indessen so gewaltige Nachblüten getrieben hätte wie im nachbarlichen Spanien. In apologetischer Beziehung haben außer dem schon genannten Bischof Huet der Jesuit Baltus, welcher die christlichen Väter gegen die Anschuldigung eines unchristlichen Platonismus in Schutz nahm, ferner Duguet, Detertre, Houtteville, J. Cl. Sommier u. a. eine besondere Thätigkeit entwickelt.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts traten verschiedene kirchliche Autoren gegen die deistischen und materialistischen Freidenker in Kampf: Bullet, Clemence, Guenée, Nonnotte, François und

---

[1] Zur Geschichte der französischen Aufklärung vergl. J. E. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1834—1853, Bd. I, 2. II, 1. L. Noack, Die Freidenker in der Religion. Bern 1854, Bd. II. *Ph. Damiron*, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle. Paris 1856—1864, t. I—III. J. Huber, Studien (München 1867) S. 1—272. Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl., Iserlohn 1875, Bd. I. H. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrh. 5. Aufl., Braunschweig 1894, Bd. II. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. Braunschweig 1880, Bd. I. Sehr reich ist auch die monographische Litteratur über einzelne Vertreter der französischen Aufklärung, besonders über Voltaire und Rousseau.

vor allen N. S. Bergier in zahlreichen Schriften, besonders in dem 12bändigen, den Encyklopädisten entgegengestellten Werke Traité historique et dogmatique de la vraie religion 1780, sowie in einzelnen, gegen Rousseau, Voltaire u. a. gerichteten Streitschriften. Muß auch anerkannt werden, daß diese apologetischen Leistungen, ja die von Bergier allein schon an wissenschaftlichem Werte mit denen der Gegner sich mehr als messen konnten, so vermochten sie anbetrachts der in vieler Beziehung verrotteten Zustände der Gesellschaft dem Einflusse der zuerst die oberen Schichten der Gesellschaft ergreifenden und allmählich dann in die bürgerlichen Schichten derselben herabsickernden Aufklärung keinen ergiebigeren Widerstand mehr zu leisten und dem anfangs stillfließenden, dann aber mächtig anschwellenden und hell aufbrausenden Strome der Revolution nicht mehr Einhalt zu thun. Nachdem die Gewässer der letzteren mehr schon verlaufen und eingedämmt worden waren, veröffentlichte F. A. Chateaubriand das Buch Génie du christianisme ou beautés de la religion chretienne 1802, um das Christentum dem von ihm abgekommenen Geschlechte als eine den Seelenfrieden wiederbringende Macht von einem neuen Gesichtspunkte aus zu empfehlen, dem ästhetischen nämlich. Er, der früher selbst Ungläubige und wieder Gläubiggewordene, schildert in diesem Werke mit Worten zündender Begeisterung die geheimnisvolle Kraft des Christentums auf Herz und Natur des Menschen, die aus den Traditionen der Völker uns entgegenklingenden und in unserem Gemüte wiederklingenden Mysterien des Christentums, die Poesie und wissenschaftliche Litteratur desselben, die Schönheit des christlichen Lebens, den Heroismus der Märtyrer und Heiligen, den Zauber der mittelalterlichen Romantik, die Großartigkeit des kirchlichen Missionswesens und die weihevolle Mystik des katholischen Tempels und Kultes.

Die religiöse Aufklärung im protestantischen Deutschland während des 18. Jahrhunderts.

1. Die hauptsächlichsten Bahnbrecher der Aufklärung in Deutschland waren die Professoren Christian Thomasius und Christian Wolff in Halle. Der erstere (1655—1728) suchte die Philosophie des gesunden Menschenverstandes und namentlich die Naturrechtslehre aus den Banden der theologischen Autoritäten zu befreien. Letzterer (1679—1754) strebte das System seines Meisters Leibnitz in eine klare, verstandesmäßige Form zu bringen und arbeitete eine theologia naturalis aus im Unterschiede von der theologia supernaturalis — ein sehr berechtigter, schon von Leibnitz festgehaltener Gedanke; daher die Erscheinung, daß Wolffs Philosophie auch in katholischen Ländern und selbst in Ordensschulen Eingang fand. Aber welcher Sturm brach in Halle nicht aus gegen Wolff von seiten des

orthodoxen und zum Mystizismus eines Poiret hinneigenden Joachim Lange, welcher mit Franke und Breithaupt die Pietistenpartei dortselbst repräsentierte! Wie? Die Vernunft soll durch klare Beweise Göttliches erkennen, riefen sie aus, und ihnen sekundierten auch die orthodoxen Lutheraner außerhalb Halle, indem sie die Vernunft des gefallenen Menschen für alles Göttliche als unfähig erklärten und eine theologia irregenitorum in Abrede stellten anbetrachts dessen, daß die Theologie die innere Erfahrung des geoffenbarten Schriftwortes, diese aber die Wiedergeburt mit Bekehrung voraussetze. So mußte Wolff 1723 plötzlich auswandern aus Halle, bis er 1740 durch Friedrich II. aus Marburg wieder nach Halle zurückberufen wurde. Seine Philosophie war ein Theismus, welcher Raum ließ für einen Gott, der auch in übernatürlicher Weise sich offenbare und auch Wahrheiten offenbare, welche die Sphäre der menschlichen Vernunft übersteigen, und wurde zu einem solchen Supranaturalismus auch ausgebildet durch die Theologen der Wolffschen Schule (Jakob Carpzov, Canz, Reinbeck, Reusch, Darjes, Ribov u. a.), denen sich teilweise auch reformierte Theologen anschlossen, wie z. B. Daniel Wyttenbach[1]. Dieser Supranaturalismus stellte sich in apologetischem Betrachte zunächst auf die Grundlage rational-historischer Beweisführung durch Wunder und anderweitige Thatsachen, nicht wie der orthodoxe auf die mystische Grundlage des testimonium Spiritus sancti, indem von diesem aus, für sich genommen, über einen bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Göttlichkeit der übernatürlichen Offenbarung und der Heiligen Schrift nicht hinauszukommen sei. Die Philosophie Wolffs stand einer derartigen Umbildung des orthodoxen Supranaturalismus in einen rational-historischen nicht hinderlich im Wege; da sie aber alles demonstrieren wollte, da sie alles als möglich demonstrieren wollte, was dem principium contradictionis nicht widersprach und als wirklich, was zureichend begründet war nach dem principium rationis sufficientis im Sinne des Leibnitzschen Optimismus, so führte diese ihre Tendenz auf dem Wege naturgemäßer, historischer Entwicklung zu einer Ausklärung der geheimnisvollen Offenbarungslehren, ja zuletzt zu einer Wegerklärung aller übernatürlichen Offenbarung selber.

Den ersteren dieser beiden Prozesse vollzog J. S. Semler, Professor der Theologie in Halle (1725—1791), ein Schüler Baumgartens, also ein mittelbarer Schüler Wolffs. Er bildete den rationalen Supranaturalismus der Schule Wolffs um in einen bloßen Formalsupranaturalismus, welcher wohl eine übernatürliche Form der Offenbarung noch annahm, aber ohne einen wesentlich neuen, spezifisch übernatürlichen Inhalt.

---

[1] Tentamen theol. dogm. Francof. 1747, 1749, n. 36. 110. 119. 141. 1070 sq.

Die natürliche Religion — so führt er aus — biete das Wesentliche, die positive bloß Unwesentliches. Das Christentum sei zwar eine Offenbarung Gottes, habe indessen nur die natürliche Religion wiederhergestellt und mit Zusätzen über die Art und Weise einer besseren Gottesverehrung bereichert; alle anderweitigen Ideen der Bibel seien bloße Lokalideen, bloße Akkomodationen Jesu an jüdische Vorurteile u. s. w. Auch die mythische Ansicht wurde teilweise herbeigerufen. Manche biblische Schriften seien nicht gottinspiriert oder gar unecht, der biblische Kanon also mehr zu verengen. Die Bibel sei sonach nicht das Wort Gottes, enthalte es nur — eine Sentenz, die von nun an bis heute in den verschiedensten Tonarten zum Ausdrucke kam. So wurde Semler zum Vater der modernen freien Bibelkritik. Über ihn hinaus ging H. S. Reimarus, ein Schüler Wolffs (1694—1765), indem er im Unterschiede von ihm zwar nicht wie J. Ch. Edelmann, ein Zeitgenosse beider, zu einem mystischen Pantheismus, wohl aber zu einem freigeistischen Deismus sich kehrte. Die Thätigkeit Gottes in der Welt ist nach ihm eine strenggesetzesmäßige, Wunder und Weissagungen und eine auf solche sich basierende Offenbarung Gottes sind unmöglich, also auch unwirklich, die Träger und Zeugen derselben waren nicht bloß Betrogene, sondern auch Betrüger, die Offenbarungslehre ist samt und sonders Lug und Trug. Dieses ist der Grundinhalt des Werkes „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Von Reimarus selbst wurde dieses Werk zeitlebens verborgen gehalten, zehn Jahre nach dessen Tode aber vom damaligen Wolfenbüttler Bibliothekar Lessing ohne Nennung des Autors und mit restringierenden Anmerkungen versehen 1774—1777 teilweise veröffentlicht unter dem Titel „4. Beitrag zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Wolfenbüttler Bibliothek", welchem dann noch ein Nachtrag angereiht wurde unter dem Titel „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" 1778. Während selbst Semler noch gegen den weiter vorgeschrittenen Rationalismus des ungenannten Fragmentisten 1779 sich erhob, ließen andere Autoren (Bahrdt, Venturini, Wünsch, Paalzow, J. H. Schulz, Riem u. s. w.) eine Flut von Schriften ausgehen, welche im Sinne des Fragmentisten Offenbarung und Christentum als Werk absichtlichen Betruges oder unabsichtlicher Täuschung hinstellten und diesem ihrem Bestreben teils durch Übersetzungen ausländischer Erzeugnisse des Deismus und Materialismus Rechnung trugen, teils durch Herausgabe eigener Geisteserzeugnisse, die sie vielfach in der „allgemeinen deutschen Bibliothek" des Buchhändlers und Aufklärers Nicolai zu Berlin niederlegten. Im Geiste einer dem schulgerechten Demonstrationsverfahren Wolffs mehr abholden Popularphilosophie und Glückseligkeitslehre suchten die religiöse Aufklärung zu fördern Basedow, ein Schüler des Reimarus, Salzmann, Campe, Steinbart, Engel, Sulzer, Garve, Moses Mendelssohn u. a.

2. Hochhervorragend unter diesen seinen Zeitgenossen nicht bloß als Dichter, sondern auch als Kunstästhetiker und Litterarhistoriker war Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781). Als eine Art Selbstbekenntnis schrieb er die bekannten Worte nieder: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit obschon mit dem Zusatze, auf immer und ewig zu irren, verschlossen hätte und spräche zu mir: Wähle! ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.“[1] Was wäre aber das Los eines solchen stets Irrenden, in vergeblicher Tantalusarbeit dem Wahrheitsziele stets Zustrebenden, ohne es je erreichen zu können? Sein Los wäre ein Skeptizismus voll sich selbst aufhebenden Widerspruchs. Und Lessing selber nimmt anderwärts ein letztes Wahrheitsziel an, indem er schreibt: „Die Erziehung hat ein Ziel, bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem einzelnen.“[2] Dieses allein schon macht ersichtlich, daß Lessing mehr ein kritischer als konstruktiver Kopf gewesen. Seine Philosophie und Theologie besteht auch mehr aus hingeworfenen als tiefer durchgebildeten Gedanken. Fassen wir nur dreierlei ins Auge: den Lessingschen Gottesbegriff, Offenbarungsbegriff und Offenbarungsbeweis[3].

a) Lessing scheint stets einen persönlichen Gott bekannt zu haben. Er schreibt Gott ein Bewußtsein seiner selbst, ein Denken seiner selbst und der Welt zu: „Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken: entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zerteilt, eine von der andern abgesondert und jede von sich selbst nach Graden abgeteilt.“[4] Schon daraus dürfte erhellen, in welchem Sinne er zu Jacobi die vielumstrittenen Worte gesprochen hat: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann sie nicht genießen. *Ἓν καὶ πᾶν*! Ich weiß nichts Anderes .. es giebt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza.“ Lessing bekannte einen persönlichen Gott, aber nicht im orthodoxen Sinne einer überweltlichen Wesenstranszendenz, sondern im Sinne des *ἓν καὶ πᾶν*, also im Sinne eines sogenannten Persönlichkeitspantheismus. So verstand ihn auch Jacobi, indem er sagt: „Mit der Idee eines persönlichen, schlechterdings unendlichen Wesens, in dem un-

---

[1] In der „Duplik“ v. J. 1778 (Ausgabe der sämtlichen Werke Lessings von K. Lachmann [1838—1840] X, 49—50).

[2] Erziehung des Menschengeschlechts § 82 (X, 327).

[3] Über den religiösen Entwicklungsgang Lessings vergl. des näheren die zahlreichen Schriften einschlägiger Art von K. Schwarz, Baumgartner, Haffner, Zimmern, Witte, Melzer, G. Spicker, Erich Schmidt, Nieten, B. Pünjer, O. Pfleiderer, E. Zeller. [4] Das Christentum der Vernunft § 4. 23 (XI, 604—607).

veränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen, er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langeweile, daß ihm angst und weh dabei wurde", und weiterhin: „Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls und das Ganze nach der Analogie eines organischen Körpers."[1] In diesem Sinne huldigte Lessing auch dem Determinismus und Optimismus des göttlichen Schaffens, indem er sagt: „Vorstellen, Wollen und Schaffen ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles, was sich Gott vorstellt, alles das schafft er auch." Ob er auch Spinozas Lehre wie einige neuere Autoren in diesem Sinne auslegte, ist wohl nicht festzustellen. Jedenfalls hat er der absoluten Substanz Spinozas ihren starrmonistischen Charakter abgestreift, sie vielmehr als eine in der Welt fort und fort sich expandierende und kontrahierende aufgefaßt, was er nach Jacobis Bericht[2] sogar in einer Stelle bei Leibnitz will gelesen haben und sie zudem auch als eine zweckmäßig wirkende und trinitarische aufgefaßt. Indem Gott nämlich sich selber vorstellt als Inbegriff aller Vollkommenheiten, ist er Vater; indem er die Welt vorstellt mit ihren geteilten Vollkommenheiten und zugleich schafft, zeugt er den Sohn als sein eigen Bild, und indem Gott als Vater in diesem seinem Sohne sich wiederfindet, ist er der Geist, der von Vater und Sohn ausgeht[3]. Er ist für die Monadenlehre eines Leibnitz, faßt die Monaden als ewige Positionen der schaffenden Urkraft und als „eingeschränkte Götter", indem er im Sinne des ἓν καὶ πᾶν deren Selbständigkeit außer Gott verneint und Jacobi gegenüber sogar bemerkt, er fürchte, Leibnitz selber sei im Herzen Spinozist gewesen[4]. Wie die Monaden überhaupt, so faßt er besonders die menschlichen Seelenmonaden als in steter Umbildung begriffen, so daß er infolgedessen zur Seelenwanderungslehre hinneigt. Ob er für deren Wahlfreiheit war oder, was wahrscheinlicher, gegen eine solche im Sinne des Leibnitzschen Determinismus, ist nicht genau festzustellen.

b) Wir kommen zum Offenbarungsbegriffe Lessings! In der bekannten Abhandlung über „die Erziehung des Menschengeschlechts" vom Jahre 1780[5] faßt er die Offenbarung Gottes als Erziehung auf — in welchem Sinne? Wie jede menschliche Erziehung hat auch die göttliche

---

[1] Jacobis Werke 1812—1825 IV, 1. 54. 75—80.

[2] Ebend. IV, 1. 63—64.

[3] Erziehung des Menschengeschlechts § 73. In der früheren Schrift „Das Christentum der Vernunft" hatte er den Sohn als „identisches Bild Gottes" vor der Welt mit ihren geteilten Vollkommenheiten noch unterschieden (§ 8, 13), was aber nur formellen Belanges ist.

[4] Das Christentum der Vernunft § 19—25; Jacobis Werke, ebend. S. 63.

[5] S. W. Ausgabe von K. Lachmann X, 308—329.

Erziehung nur die Entwicklung der durch natürliche Kräfte des Menschen erreichbaren Wahrheiten zu befördern. „Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht aus sich selbst haben könnte: sie giebt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher“ (§ 4). Sie gab und giebt ihm dieselben nach einem bestimmten Plane, in einer gewissen Ordnung, wie solches auch in der Aufgabe der menschlichen Erziehung liegt (§ 5). Welches war nun der Gang dieser Erziehung? „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere und gab jedem dieser Teile ein besonderes Merkzeichen. So entstand natürlicherweise Vielgötterei und Abgötterei. Und wer weiß, wie viele Millionen Jahre sich die menschliche Vernunft noch in diesen Irrwegen würde herumgetrieben haben, ungeachtet überall und zu allen Zeiten einzelne Menschen erkannten, daß es Irrwege waren, wenn es Gott nicht gefallen hätte, ihr durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben“ (§ 6 bis 7). Das erste Elementarbuch der Menschheit — das Alte Testament — hat das israelitische Volk mit der im Heidentum verloren gegangenen Einheit Gottes bekannt gemacht, obwohl nicht voll bekannt gemacht ohne persische und griechische Einflüsse; das zweite Elementarbuch — das Neue Testament — hat die Menschheit vollends erst bekannt gemacht mit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (§ 22 ff.). Lessing faßt die Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott sonach als eine Führung durch geistig hervorragende, mächtig bewegende Persönlichkeiten, welche nur in einem weiteren Sinne des Wortes als gottinspirierte Organe gelten können, weil sie, wie sich alsbald zeigen wird, nicht schlechthin irrtumsunfähig sind. Die positiven Religionen gelten ihm als notwendige Entwicklungsstufen der natürlichen Religion, nicht als Offenbarungsreligionen im kirchlichen Sinne: ihr Ziel ist — Vernunftautonomie; denn wie es nach ihm der Zweck jeder menschlichen Erziehung ist, sich mehr und mehr überflüssig zu machen, muß es auch der Zweck der göttlichen Erziehung sein, mehr und mehr überflüssig zu werden.

Wie sind die positiven Religionen entstanden? Das berichtet uns die Abhandlung über „Die Entstehung der geoffenbarten Religion“ [1]. Man

---

[1] S. W. XI, 607—609.

mußte — so wird hier gesagt — aus der Religion der Natur, welche einer allgemeinen gleichartigen Ausübung unter Menschen nicht fähig war, eine positive Religion bauen, sowie man aus dem Rechte der Natur, aus der nämlichen Ursache, ein positives Recht gebaut hat. Diese positive Religion erhielt ihre Sanktion durch das Ansehen des Stifters, welcher vorgab, daß das Konventionelle derselben ebenso gewiß von Gott komme, nur mittelbar durch ihn als das Wesentliche derselben unmittelbar durch eines jeden Vernunft (n. 5—6). Alle positiven Religionen sind also durch Vereinbarung über gewisse Begriffe und Zeremonien entstanden und haben ihre Sanktion erhalten durch bestimmte Persönlichkeiten, welche dieselben als von Gott kommende vorgaben. „Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch . . . Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt" (n. 8. 11). Nicht anders spricht auch Nathan der Weise in der Erzählung von den drei Ringen, in der den streitenden Brüdern gesagt wird, daß keiner von ihnen den echten Ring besitze. Hat Lessing die Offenbarung also auch als eine fortgehende Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott angenommen und durch eine solch teleologisch-geschichtliche Weltanschauung den Gesichtskreis der Aufklärung bereits durchbrochen, so ist er anderseits doch ihr völlig entsprechend noch im Dualismus einer natürlichen und geoffenbarten Religion haften geblieben. Die natürliche ist nach ihm Voraussetzung und Ende der geoffenbarten; trotz seines Pantheismus hat er sich noch nicht zu einer Identität beider im Sinne der späteren Religionsphilosophie Hegels hindurchgearbeitet.

c) Der Offenbarungsbeweis Lessings ist weder ein auf historischen Zeugnissen ruhender Wunder- und Weissagungsbeweis, noch ein auf dem inneren Zeugnisse des Heiligen Geistes ruhender mystischer Erfahrungsbeweis im Sinne der lutherischen Orthodoxie, sondern ein auf dem eigenen Geisteszeugnisse ruhender Vernunftbeweis. In einer Zuschrift an Direktor Schumann in Hannover v. J. 1777, die den Titel trägt „Über den Beweis des Geistes und der Kraft"[1] schrieb er folgende, viel citierte Worte: „Der Beweis des Geistes und der Kraft von ehedem — er meint mit Bezug auf 1 Kor. 2, 4 den Wunder- und Weissagungsbeweis — hat jetzt weder Geist noch Kraft mehr, sondern ist zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken.. Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Ich leugne gar nicht, daß in Christo Weissagungen erfüllt worden sind,

[1] S. W. Ausgabe von K. Lachmann 1838—1840 X, 33—39.

ich leugne gar nicht, daß Christus Wunder gethan, sondern ich leugne, daß diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden, seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind ... mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen. Diese anderweitigen Lehren nehme ich aus anderweitigen Gründen an ... Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt: muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens sei? ... Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst vom Tode auferstanden: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus Sohn Gottes gewesen sei? ... Wenn dieses keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden ... Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand helfen, der thue es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient einen Gotteslohn an mir." Lessing will also nicht geradezu die Möglichkeit von Wundern und von erfüllten Weissagungen leugnen, wie Reimarus im Sinne der meisten Deisten, auch nicht deren historische Wirklichkeit, wohl aber deren zweifellose Erkennbarkeit für uns und deren verpflichtende Beweiskraft; ersteres, weil wir nur historische, mehr oder minder unverlässige Nachrichten von ihnen besitzen, letzteres, weil zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden können, und weil eine historische Wahrheit, wenn sie als solche auch angenommen wäre, niemals den Übergang in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten, nämlich von übersinnlichen Wahrheiten gestattete.

Im Anschlusse hieran sucht Lessing weiterhin auch mit historischen Mitteln die Unzuverlässigkeit der menschlichen Nachrichten über die Wunder und Weissagungen zu erweisen. Er ist hierin mit dem Fragmentisten einig, nur daß er die Entstehung der Evangelien mit ihren Wunder- und Weissagungsberichten nicht so sehr aus Betrug wie dieser, sondern großenteils wenigstens aus betruglos entstandener Sage herleiten will. Zu diesem Zwecke schrieb er eine „Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet" 1778[1]. Gemäß derselben haben sich aus mündlichen Erzählungen über Christi Leben von seiten der Apostel und anderer Augenzeugen bestimmte Sagen entwickelt, die in einem syro-chaldäischen Nazarenerevangelium zuerst niedergelegt waren. Dieses Urevangelium wurde von Matthäus auf freie Weise ins Griechische übersetzt und in modifizierter Art von Markus und Lukas wiedergegeben. Sie faßten

---

[1] S. W. XI, 495—514.

Christus nur als einen menschlichen, wiewohl mit wunderthätiger Kraft begabten Messias auf, Johannes aber dann als gottmenschlichen Messias. Diesen seinen Standpunkt suchte Lessing in „einer Duplik“ vom Jahre 1778 namentlich auch bezüglich der Auferstehungsgeschichte zu wahren. Gegenüber dem Satze des Fragmentisten: „Die Auferstehung Christi ist darum nicht zu glauben, weil die Nachrichten der Evangelisten davon sich widersprechen“, stellt er den Satz auf: „Die Auferstehung Christi kann ihre gute Richtigkeit haben, ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen.“ Trotz solcher auf Grund verschiedener Sagen oder wie immer entstandener Widersprüche könnte die Auferstehung desselben immerhin stattgefunden haben[1]. Hiermit hatte Lessing bereits dem Standpunkt eines D. Strauß vorgearbeitet, sofern er in den Evangelien da oder dort innere Widersprüche entdecken und dieselben zum Teile aus einem unabsichtlich entstandenen Mythus erklären wollte, wenngleich noch nicht aus einem solchen rücksichtlich ihrer Verfasser und eines in ihnen liegenden ideal-pantheistischen Sinnes.

Hatte Lessing mit Berufung auf solche Widersprüche schon mehr oder minder die Autorität der Evangelisten als menschlicher Geschichtschreiber preisgegeben, so mußte er um derentwillen die Autorität der Evangelisten als gottinspirierter Schriftsteller um so mehr preisgeben. Hie und da bekennt er zwar, eine Eingebung derselben durch den Heiligen Geist nicht zu bezweifeln[2], er versteht dieselbe aber nicht in einem absoluten, sondern relativen Sinne, indem er annimmt, daß sie überall da stattgefunden habe, wo bei Abfassung einer Schrift, wie z. B. des Matthäusevangeliums ein guter Geist beigestanden habe, den man auch den Heiligen Geist nennen könne[3]. „Es hat zu allen Zeiten und in allen Ländern privilegierte Seelen gegeben, die aus eigenen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinausdachten, dem größeren Lichte entgegeneilten ... Was sich von dergleichen Männern herschreiben kann, deren noch jetzt von Zeit zu Zeit einige aufstehen, ohne daß man ihnen immer Gerechtigkeit widerfahren läßt, das kann zu keinem Beweise eines unmittelbar göttlichen Ursprungs gebraucht werden.“ Der Heilige Geist hat jeden Evangelisten „zu schreiben getrieben, wie ihm die Sache nach seinem besten Wissen und Gewissen bekannt gewesen“[4].

d) Auf solche Weise hatte Lessing den orthodoxen Gottesbegriff, Offenbarungsbegriff und Offenbarungsbeweis preisgegeben. In einem weiteren

---

[1] S. W. X, 46—121.

[2] Thesen aus der Kirchengeschichte 1778 § 3 (S. W. XI, 593).

[3] Neue Hypothese über die Evangelisten als menschliche Geschichtschreiber 1778 § 23, 33.

[4] Bemerkungen zum 4. und 5. Fragment S. W. X, 28. 31.

Punkte bekämpfte er besonders noch die lutherische Orthodoxie, ja wirkte geradezu alarmierend und erschütternd auf dieselbe ein. Außer der Realinspiration der biblischen Schriften hatte sie seit dem 17. Jahrhundert auch eine Verbalinspiration derselben angenommen, ohne Schriftinspiration und Offenbarungsinspiration klar zu unterscheiden. In diesem Sinne stellte Pastor Göze in Hamburg u. a. den Satz auf: Es giebt kein Christentum ohne inspirierte Bibel. In den gegen ihn unter dem Titel „Anti-Göze“ 1778 gerichteten Streitschriften bekämpfte Lessing[1] nicht bloß eine Inspiration von Bibel und Offenbarung im orthodoxen Sinne, er bestritt besonders auch den Satz Gözes, daß es kein Christentum ohne inspirierte Bibel gebe, ja er stellte ihm den Satz entgegen, es könne sogar ein Christentum geben ohne alle Bibel, diese enthalte nur die christliche Offenbarung, sei sie aber selber nicht — eine Sentenz, die für die weitere Entwicklung des Protestantismus nachgerade eine sehr bedeutsame, ja verhängnisvolle werden sollte. In der Einleitung zu den einschränkenden Bemerkungen, welche Lessing den 1777 veröffentlichten Fragmenten beigegeben hatte, brachte er das Verhältnis seines Vernunftchristentums zur Bibel in kurzen Sätzen zur Aussprache[2], die er 1777 in etwas veränderter Reihenfolge als 10 mit Erläuterungen versehene „Axiomata“ Pastor Göze gegenüberstellte[3]. Sie lauten folgendermaßen: Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehört. Es ist bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem mehreren gleich unfehlbar sei. Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu stande kam. Es mag also von diesen Schriften noch soviel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen ist: so muß es auch möglich sein, daß alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestände. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit

[1] S. W. X, 121—234. [2] Ebd. X, 10. [3] Ebd. X, 133—166.

geben, wenn sie keine hat. Urquelle der christlichen Offenbarung waren zunächst die mündlichen Überlieferungen des Lebens und der Lehre Christi. Eine abgeleitete, zweite Quelle derselben waren die biblischen Schriften, die allmählich entstanden und die mündlichen Überlieferungen zum Teil verzeichneten, aber in den ersten Jahrhunderten immer im Sinne und nach Maßgabe dieser Überlieferungen ausgelegt wurden. Eine weitere abgeleitete Quelle derselben waren die Glaubenssymbole der älteren Zeit, welche nur Formulierungen der mündlichen Überlieferungen und der in deren Sinn ausgelegten biblischen Schriften waren. Von diesem Standpunkte aus bekämpft Lessing das orthodox protestantische Prinzip von der Bibel als unica regula fidei, indem er zeigt, daß die mündlichen Überlieferungen vor den biblischen Schriften bestanden, wie auch von seiten der Väter — besonders von Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian — anerkannt wurde und den Maßstab ihrer Annahme als kanonischer Schriften und ihrer Auslegung bildeten. „Sind die Katholiken" — so fragt er — „keine Christen? Wäre ich kein Christ, wenn ich in diesem Stücke mich auf die Seite der Katholiken neigte? Unartig genug, daß viele Protestanten den Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion so führen, als ob die Katholiken durchaus keinen Anteil daran hätten." „Alle und jede rechtgläubigen Katholiken glauben die Bibel und der Bibel, weil sie Christen sind, sind aber nicht Christen, weil sie die oder der Bibel glauben." Es kann auch jetzt noch Gläubige geben ohne Bibel; so hatte z. B. ein von einem hessischen Feldprediger abstammendes, 1776 auf den Bermudischen Inseln entdecktes, deutsch sprechendes „Völkchen" den Katechismus Luthers und die Bibel verloren und trotzdem die lutherische Religion beibehalten[1]. Mit derartigen Behauptungen schien Lessing in den Augen mancher Zeitgenossen zu — katholisieren; in Wahrheit schien er aber hiermit nur zu katholisieren, weil ihm die mündlichen Überlieferungen, biblischen Schriften und Glaubenssymbole ja nicht als göttlich-sanktionierte, völlig unfehlbare Quellen der christlichen Offenbarung galten; als letztes Kriterium ihrer Wahrheit galt ihm nur die menschliche Vernunft und Vernunftoffenbarung. In solchem Sinne erklärte er sich für die Religion Christi als reine Vernunftreligion, aber gegen die christliche Religion, weil sie jene mehr oder minder getrübt habe — eine schon von den Deisten oftmals vernommene Unterscheidung. „Die Religion Christi ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte, die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann . . . Die christliche Religion ist diejenige,

[1] Vergl. Bemerkungen zum 5.—8. Axioma 1778 (S. W. X, 143—154). Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastors Göze 1778 (X, 238 bis 246). Der nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage erste Folge 1778 (X, 245—251). Briefe an Dr. Walch (XI, 561—589).

die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht."[1] In diesem Sinne äußerte er sich auch dahin: „Möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen" und führte dieses näher aus in der Abhandlung „Das Testament Johannis"[2].

Seit Spinoza hat wohl keiner so verschiedene und so tief in die Apologetik eingreifende Probleme aufgeworfen als Lessing. Aber auch seinen, vielfach in negativ-kritischem Sinne gehaltenen Aufstellungen gegenüber entstehen verschiedene Probleme, welche ebenfalls eine Lösung erheischen. Solche Probleme sind z. B. folgende: ob der spinozisierende Gottesbegriff Lessings ein befriedigender sei? Ob die Offenbarung Gottes, unter dem Gesichtspunkt der Erziehung aufgefaßt, wie die menschliche nur die Entwicklung der natürlichen Anlagen zum Ziele habe, um mit der Zeit mehr und mehr entbehrlich zu werden, ob sie nicht darüber hinaus auch Erziehung zu einem höheren, übernatürlichen Endziele sei, ohne je entbehrlich zu werden? Ob die zufälligen Geschichtswahrheiten unter Umständen nicht ein Beweis geoffenbarter notwendiger Vernunftwahrheiten, ja selbst geoffenbarter übervernünftiger Wahrheiten werden können, ohne daß ein solcher Übergang aus der niedern Ordnung in die höhere als ein Saltomortale aufzufassen wäre? Ob die evangelischen Wunderberichte historisch unverlässig seien; ob nicht vielmehr die Hypothese als höchst unglaubwürdig erscheine, daß Augenzeugen der Thaten Jesu, wie Matthäus und Johannes, nicht diese Thaten, sondern nur Sagenüberlieferungen bezüglich derselben unbewußterweise sollen verzeichnet haben? Ob diese Mythenhypothese nicht auf jene von David Strauß hinaustreibe?

3. Johann Gottfried Herder (1744—1803) ist in seinen philosophischen und theologischen Anschauungen unbeschadet seiner Eigenart sehr verwandt mit Lessing. Er huldigt ebenfalls einem durch Teleologie gemilderten Spinozismus; „mich macht diese Philosophie vom ἓν καὶ πᾶν glücklich", „mit dem persönlichen supra- und extramundanen Gott komme ich so wenig fort wie Lessing", äußert er. Gott will er zwar als eine „ursprüngliche Denkkraft", als „höchste Intelligenz" aufgefaßt wissen, aber nicht als Persönlichkeit, weil dieses Wort eine theatralische Maske, Larve oder das Eigentümliche eines Charakters u. dgl. bedeute. Diese denkende Urkraft faßt er als Allkraft aller Kräfte; auch die Materie ist nicht tot, auf jedem Punkte streben in ihr göttliche Kräfte. Herder ist auch gleich Lessing für Determinismus und Optimismus des göttlichen Schaffens,

---

[1] Abhandlung über Die Religion Christi § 3—4 (S. W. XI, 603).

[2] S. W. X, 39.

für die Monadenlehre eines Leibnitz, für Determinismus des menschlichen Willens, so daß das Böse nur eine zu überwindende Schranke ist im geschichtlichen Prozesse. Gleich Lessing ist er auch für Unsterblichkeit der menschlichen Seelenmonade und deren Metempsychose.

Die Offenbarung Gottes betrachtet er ebenfalls wie Lessing als eine „Erziehung" der Menschheit zum Zwecke der Ausbildung der reinmenschlichen Kräfte und Anlagen und der Herausbildung der reinen Humanitätsreligion. „Offenbarung geht durch alle Zeiten . . Jede Zeit enthüllt und offenbart. Die Zeit Christi, eine große Offenbarerin, hat ihr Amt verrichtet." Wer eine Wahrheit in helleres Licht setzt, der offenbart. Gleich Lessing will auch Herder von der Religion Christi als Religion der idealen Menschheitsliebe die später entstandene, mit mannigfachen Irrtümern vermischte christliche Religion unterschieden wissen. Gleich Lessing kehrt auch er sich wider die orthodoxe lutherische Lehre von der Schriftinspiration. Die Offenbarung ging der Schrift voraus und der zu ihrer Abfassung vom Geiste Getriebene war nicht „eine Orgelpfeife, durch welche der Wind blies". Auch den Wunder- und Weissagungsbeweis für die Göttlichkeit des Christentums setzt er so tief herab wie Lessing; er vergleicht ihn den Kriegsknechten, welche dem Heiligen das Angesicht verdeckten. Die Möglichkeit der Wunder bestreitet er ebenfalls nicht, sucht aber deren Wirklichkeit durch zersetzende Kritik und symbolisierende Umdeutungen fernzuhalten und stellt besonders deren Beweiskraft in Abrede, indem z. B. die Lehre Christi einer äußeren Bestätigung durch Wunder weder bedurfte noch fähig war. Wie Lessing greift er zum Teil bereits über den Aufklärungsrationalismus hinaus durch seinen spinozisierenden, ins Teleologische umgewendeten Pantheismus, sowie durch seine geschichtliche Auffassung des Natur- und Menschheitslebens, das er als einen immer höher steigenden Entwicklungsprozeß ansieht, besonders auch in religiöser Hinsicht, indem die Offenbarung Gottes nicht überall als die gleiche, allgemein-natürliche erscheint, sondern auch als eine durch bahnbrechende Geister in verschiedenen positiven Gestalten auf- und hervortretende, besonderte. Erreicht Herder, wie mit Recht schon bemerkt worden, Lessing auch nicht an Durchsichtigkeit, epigrammatischer Kürze und Schneidigkeit der Gedanken, so erreicht er ihn nicht bloß, sondern übertrifft ihn durch den größeren Umfang geschichtlicher Kenntnisse, und durch ästhetische Begeisterung für die Poesie der biblischen Schriften[1].

4. In Königsberg begegnen uns zwei gleichzeitig lebende Männer hervorragender Natur: Hamann und Kant, der „Magus aus Norden"

[1] Über Herders Philosophie und Theologie vergl. die Darstellungen von Heinrich Erdmann, A. Werner (Herder als Theologe, Berlin 1871), Charles Joret, R. Haym, J. H. Witte, R. Pünjer, Otto Pfleiderer, Moritz Kronenberg.

und „der Weise aus Königsberg“, wie man sie auch genannt hat, beide einander befreundet und doch einander so entgegengesetzt — der erste ein Feind, der zweite ein Hauptvertreter der Aufklärung.

J. G. Hamann (1736—1788) hat nach verschiedenen Seiten hin die Schranken des 18. Jahrhunderts, des Jahrhunderts der Aufklärung bereits durchbrochen. Der Verstandesaufklärung, welche da die Scheidekünstlerin ist, zu trennen, was zusammengehört, setzt er die coincidentia oppositorum, die Vereinigung der verstandesmäßigen Widersprüche in oft überschäumender, alle Schranken klaren Denkens überspringender Begeisterung entgegen und hat insofern Hegel und die Romantiker bereits vorausgenommen. Die Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte will er auf dem Wege theosophischer Intuition, Gemüts- und Glaubenserfahrung, die Geheimnisse des Christentums, der christlichen „Gottseligkeit“ in mystischer Heilserfahrung ergreifen. Er bekundet für die Eigentümlichkeiten der Religionen, namentlich der biblischen des Juden- und Christentums, oft auch einen tiefen geschichtlichen Sinn, ohne aber die mystisch-innerlichen und positiv äußerlichen, die natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen Gottes klar zu unterscheiden.

Ganz anders Immanuel Kant (1724—1804). Er ist der Hauptmatador der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts als Verkünder des reinen Moralchristentums. Der Mensch der theoretischen Vernunft hat nach ihm ein bloßes Erscheinungswissen, kein Wesenswissen, kein Wissen des Ansichwahren. Der Mensch der praktischen Vernunft erkennt aber in sich das übersinnliche Gewissensgesetz, den kategorischen Imperativ als ein Ansichwahres und postuliert um der Moralität willen die Freiheit, Unsterblichkeit der menschlichen Seele und einen persönlichen Gott als jenseitigen Vergelter vermittelst eines Vernunftglaubens, welcher aber nur Bedürfnisglaube ist, nicht Pflichtglaube. Wie die auf solche Weise postulierte Vernunftreligion nur ein Mittel ist für die Vernunftmoral, so sind die positiven Religionen, besonders die christliche, und ihr Schrift- und Kirchenglaube wieder nur Mittel, um auf äußerlich-sinnliche Weise die Vernunftmoral und die Vernunftreligion als deren Postulat leichter einzuführen und zu befördern, also Introduktionsmittel, Leitmittel oder Vehikel derselben und sind ihrer Natur nach nur von provisorischer Art, indem sie mehr oder minder entbehrlich werden können[1]. Sie dienen allesamt nur der Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses, Seligkeitsinteresses, Gemütsinteresses, was zwar echt protestantisch ist, jedoch nicht in orthodoxem Sinne verstanden wird. Christus ist nur

[1] Vergl. Kant, Sämtliche Werke nach der Ausgabe von Schubert und Rosenkranz, X, 137. 145. 163. 183. 212.

konkretes Ideal oder Musterbild der moralischen, gottwohlgefälligen, göttlichen Menschheit als Mittel zu dem Zwecke, daß auch wir moralische, gottwohlgefällige, göttliche Menschen werden; ob ein solches Ideal wirklich existiert habe, bleibt hierbei eine für den Christen ganz gleichgültige Frage der historischen Theologie. Die Bibel ist nur ein Mittel für Beförderung der Vernunftmoral; ob sie historisch echt oder unecht sei, ob sie diesen ihr unterlegten moralischen Sinn wirklich habe oder nicht, ist ebenso eine für den Christen ganz gleichgültige Frage der historisch-kritischen Bibelkunde. Die moralische Exegese fragt nur: Welchen Sinn kann man zum Zwecke der moralischen Erbauung in Predigt und Betrachtung der Bibel unterlegen? Was der historisch intendierte Sinn derselben sei, ist dabei gleichgültig. Die Kirche mit ihren gottesdienstlichen Zeremonien ist ebenfalls nur ein Mittel der Moralitätsbeförderung; ihr historischer Ursprung und Charakter ist eine hievon ganz unabhängige Frage der historischen Theologie. Dieses der völlig summarische Inhalt der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vom Jahre 1793.

Nun aber die speziell-apologetische Frage: Vermag die Vernunft den unmittelbar göttlichen und glaubwürdigen Charakter einer solchen dem Zwecke der Moralitätsbeförderung dienenden positiv-übernatürlichen Offenbarung Gottes zweifellos zu erkennen? Nein, antwortet hierauf Kant; sie vermag es nicht, weil wir aus der Unkenntnis natürlicher Ursachen nie sicher auf ein Nichtvorhandensein derselben, also auf eine unmittelbar göttliche Wirkung schließen können und es eine moralisch-praktische Maxime ist, so zu handeln, als ob ins Endlose für alle Erscheinungen natürliche Ursachen aufzufinden wären, indem wir sonst tagtäglich Wunder annehmen müßten, wo wir die natürlichen Ursachen nicht kennen. Zudem kann menschliche Kunst und Weisheit nicht in den Himmel hinaufsteigen, um die „Kreditive“ eines ersten Lehrers nachzusehen und kann es um so weniger, als sie in diesem Betreffe sich „mit menschlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in sehr alten Zeiten und jetzt toten Sprachen aufgesucht werden müssen“[1]. Wie Rousseau, Lessing, Herder leugnet Kant also nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit, sondern nur die sichere Erkennbarkeit eigentlicher Wunder und Weissagungen und deren Beweiskraft. Dieses ist ein weiterer spezieller Inhalt der genannten Schrift.

Die positive Theologie ist infolgedessen, weil von aller wissenschaftlich-apologetischen Begründung verlassen, nach Kant keine Wissenschaft, welche über die geoffenbarte Wahrheit an sich etwas sicher auszusagen wüßte; sie ist eine rein historische Wissenschaft. Sie untersucht die

[1] Kant a. a. O. X, 99—103. 134.

Echtheit der biblischen Schriften, erforscht deren buchstäblichen Sinn, stellt die Geschichte der Kirche und ihrer Dogmen dar u. s. w.; mag sie nach diesen Beziehungen hin aber diese oder jene Resultate erzielen, so vermag sie einen unmittelbar-göttlichen Ursprung und eine Glaubwürdigkeit irgend welcher Lehroffenbarungen nicht außer Zweifel zu stellen. Sie vermag nichts auszusagen bezüglich dessen, was an sich wahr ist; dieses vermag nur die praktische Philosophie, die Moralphilosophie. Hier heißt es also: theologia est ancilla philosophiae. In der Schrift „Streit der Fakultäten" vom Jahre 1798 verbittet es sich Kant, daß die Philosophie in mittelalterlicher Weise der Theologie als Magd die Schleppe nachtrage, da sie ihr vielmehr die Fackel vorzutragen hat[1].

J. G. Fichte schrieb in Königsberg binnen 5 Tagen zu Füßen seines Meisters Kant die ganz in dessen Sinne gehaltene 1792 anonym erschienene Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" — sozusagen als Präludium zu der ein Jahr später erschienenen Schrift Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Unter Offenbarung Gottes versteht er ein unmittelbar-göttliches Eingreifen desselben in die Sinnenwelt; er verbindet mit diesem Worte also keinen so weiten, schwebenden Begriff wie Lessing und Herder. Am vollkommensten wäre es, wenn der Mensch das Moralgesetz erfüllen würde, rein um dessen selbst willen aus Achtung und deshalb auch religiös wäre; so entstände die reine Vernunftreligion. Minder vollkommen ist es, wenn der Mensch das Moralgesetz im Kampfe mit der sinnlichen Natur nur erfüllt, weil er zugleich auch Gott als heiligen Gesetzgeber sich vorstellt; so entsteht die Naturreligion, in welcher der Mensch nur moralisch ist, weil er zugleich religiös ist. Doch der Mensch ist, wie die Erfahrung bezeugt, so tief gesunken, daß er sich nicht einmal mehr durch ein solch rein innerliches religiöses Motiv Gottes als heiligen Gesetzgebers zur Moralität bestimmen läßt. Anbetrachts dieses thatsächlichen Standes muß die Vernunft es als wünschenswert finden, postulieren, daß Gott auch von außen her in sinnlicher Weise durch unmittelbar-göttliche Manifestationen auf uns sinnliche Menschen wirke und uns zur Moralität bestimme, also eine positive Offenbarung als eindringliches Introduktions- und Bekräftigungsmittel der Moralität anwende und geltend mache; so entsteht Offenbarungsreligion. Die Vernunftreligion ist Religion infolge der Sittlichkeit, die Naturreligion ist innerliche Herzensreligion als verstärkendes Motiv der Sittlichkeit, die Offenbarungsreligion ist positive Religion als abermals verstärkendes Motiv derselben[2]. Den Unterschied zwischen

---

[1] S. W. X, 271. 277. 286—321.

[2] Fichtes Sämtliche Werke V, 86—89. 94.

reiner Vernunftreligion und Naturreligion oder natürlicher Religion in diesem etwas künstlichen, Fichteschen Sinne hat Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" formell nicht gemacht. Sowohl die reine Vernunftreligion wie die Natur- und die Offenbarungsreligion ist nach Fichte praktischer Bedürfnisglaube, nicht Pflichtglaube; die erste ist allgemein gültig a priori, die zweite und dritte gründet sich auf die Erfahrung einer dem Sittengesetz widerstreitenden Sinnlichkeit, indem anbetrachts dieser das Bedürfnis entsteht, verstärkende Motive zu gewinnen für die moralische Willensbestimmung[1]. Eine Offenbarung Gottes ist auch physisch möglich; denn er wirkt ja auch die Naturgesetze auf freie, übernatürliche Weise, kann also als Weltregent auch in die Naturgesetze eingreifen, wo es zu moralischen Zwecken förderlich ist; das Wort: übernatürlich wird hier promiscue mit übersinnlich, also in einer weiteren Bedeutung genommen[2]. Daß außergewöhnliche Erscheinungen unmittelbare Wirkungen Gottes seien, läßt sich nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit darthun; denn wenn wir sie aus irgend welchen natürlichen Ursachen nicht zu erklären vermögen, so bleiben endlos andere möglich; Wunder und Weissagungen sind somit keine sichern Kriterien göttlicher Offenbarung. Infolgedessen ist auch eine inhaltliche Erweiterung unserer Erkenntnisse über die Moral und die religiösen Postulate hinaus unmöglich, weil nicht Wunder und Weissagungen, sondern nur moralische Ideen den Inhalt derselben beglaubigen können[3].

Angesichts dieser Kantisch-Fichteschen Lehre ergeben sich für apologetische Untersuchungen folgende Probleme: ob die theoretische Vernunft des Menschen das Wesen der Dinge in keinerlei Weise zu erkennen vermöge? Ob es konsequent sei, der praktischen Vernunft trotzdem eine Erkenntnis des Ansichguten über ein bloßes Erscheinungswissen hinaus zuzusprechen? Ob es eine autonome Moral vor und ohne Religion gebe? Ob der religiöse Vernunftglaube nur ein der objektiven Gewißheit entbehrendes Mittel sei zum Zwecke der Moralitätsbeförderung? Ob auch der positive Offenbarungsglaube nur ein der objektiven Gewißheit entbehrendes Mittel sei zu solchem Zwecke ohne sichere Erkennbarkeit der Wunder und Weissagungen als Kriterien der Offenbarung, sowie höherer, geheimnisvoller Offenbarungslehren? Ob also die positive Theologie nur eine historische Wissenschaft sei, aber keine auf fester apologetischer Grundlage sich aufbauende Wissenschaft des Ansichwahren?

5. Gegen den ethischen Gottes- und Religionsglauben Kants erhob sich mit voller Seele Fr. H. Jakobi (1743—1819). Er setzte ihm wie

---

[1] Fichte a. a. O. S. 56. 103—106. 148—152. [2] Ebend. S. 109—112.
[3] Ebend. S. 72—74. 117—129. 145—147.

dem pantheistischen Gottes- und Religionsbegriffe eines Lessing und Herder einen religiösen Gefühlsglauben entgegen, war also wie ehedem Rousseau Vertreter einer religiösen Gefühlsaufklärung. Die Religion gilt ihm nicht als ein bloß mittelbares Postulat der Moral, nicht als ein bloßes Anhängsel derselben, sondern als etwas Ursprüngliches, Unmittelbares, durch Gefühls- oder Vernunftglauben Erfaßbares, so unverständig sie dem Verstande auch vorkommen möge; der Mensch schwebe so zwischen zwei Wassern, mit dem Herzen sei er ein Christ, mit dem Verstande ein Heide, ein Atheist und Pantheist. Dieses Christentum Jacobis ist aber nur ein deisierendes Gefühlschristentum, durchaus kein positives. Hatte er schon für ersteres kein sicheres, wissenschaftliches Kriterium, weil es von Haus aus an Irrationalismus krankte, so um so weniger für ein positives Christentum.

6. Auch die deutsche Dichtkunst des ausgehenden 18. Jahrhunderts zeigt sich vom Geiste der Aufklärung stark durchdrungen und deren Geist durch ihren Einfluß mächtig fördernd. Die Gottschedpoesie konnte als echtester Ausdruck nüchterner Verstandesaufklärung gelten. Diese Poesie war dahin. Sie war im Grunde keine Poesie, denn eine solche verlangt — Gestalt und Ideenfülle. Mit Winkelmann, Klopstock und Lessing war eine Periode klassischer Kunstbestrebung und Dichtung eingetreten. Trägt dieselbe im ganzen auch den Stempel einer dem positiven Christentum entfremdeten, vom Geiste des Zweifels oder einer bloßen Humanitätsreligion dieser oder jener Färbung beherrschten Weltanschauung an sich, so hat sie anderseits doch schon durch den geschichtlichen Sinn, den sie offenbart, durch die Zurückwendung zur Antike der Form nach und durch Auswahl historischer, vaterländischer, ja selbst christlicher Stoffe über den Anschauungskreis der Aufklärung hinausgegriffen und für das kommende Jahrhundert die Bahn bereits erschlossen. Es gilt dieses im besondern auch von den beiden deutschen Dichterheroen. Zeigt sich Schiller trotz seiner Schwärmerei für die „Götter Griechenlands“ im ganzen als Herold eines ästhetisch verklärten Moralchristentums und Goethe als Verehrer einer „Gottnatur“ im Sinne eines spinozistisch gefärbten Naturchristentums, so lassen doch ihre durch Geschichts- und Naturstudien belebten und vom Geiste einer teleologischen Geschichts- und Naturauffassung durchwebten Dichtungen sattsam erkennen, daß mit ihnen bereits eine neue Geistesperiode im Anbruche und Durchbruche begriffen war.

7. War die religiöse Aufklärung, wie sie bisher geschildert worden, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts innerhalb des protestantischen Deutschlands so nun zu völliger Alleinherrschaft gekommen? Begegnete ihr kein Widerstand mehr in Theologenkreisen von seiten symbolgläubiger oder wenigstens irgendwie noch positiv gläubiger Vertreter des Protestantismus,

sowie in sonstigen Gelehrtenkreisen und in Volkskreisen? Allerdings. Sie fand einen solchen vielseits auch in Regierungskreisen, wie die Handhabung der Bücherzensur, wie die gegen Wolff 1723 gerichtete und die 1794 Kant betreffende königliche Ordre u. s. w. beweisen. Gegen die fortgeschrittensten Bekämpfer jedes positiven Christentums standen viele protestantische Theologen auf, z. B. Döderlein gegen den Fragmentisten, Lüderwald gegen Wünsch und Paalzow, Seiler gegen Bahrdt, Semler gegen den Fragmentisten, gegen Bahrdt und J. H. Schulz, Maaß gegen Riem; in mehr gläubigem Sinne wirkten auch Kleuker, Albrecht Haller, Lilienthal, Jerusalem, Spalding, Mosheim, Walch, Fr. W. Reinhard, Heß, Lavater u. a. Sie vermochten aber der neuen Bewegung gegenüber vollends nicht mehr aufzukommen. Der Kampf eines Pastor Göze mit dem Bibliothekar von Wolfenbüttel hatte insofern typische Bedeutung. Der Einfluß, den jene Männer ausübten, war ein unausreichender im Verhältnis zur Übermacht, welche die tonangebenden, führenden Geister auf die gebildeten Kreise auszuüben verstanden und weiterhin auch deren Kärrner; denn wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun, wie der Dichter sagt. Auch die Regierungen, soweit sie auch gewillt sein mochten, konnten der neuen Bewegung endgültig keinen Einhalt thun. Sollte eine Regeneration der positiv-gläubigen Theologie erfolgen, so mußte sie — von innen kommen.

Die religiöse Aufklärung im katholischen Deutschland während des 18. Jahrhunderts.

1. Die sogenannte Aufklärung drang auch in die katholischen Länder Deutschlands ein, nahm in religiöser Beziehung hier aber vielfach mildere Gestalten an. Zum allergrößten Teile griff sie nicht gerade das kirchliche Dogma und dessen apologetische Begründung an oder wollte es wenigstens nicht angreifen. Sie wollte es nur, wie man sagte, von der Scholastik reinigen, d. h. von verschiedenen, mehr oder minder an das Dogma anstreifenden theologisch-kirchlichen Lehren (proxima fidei) sowie von der so schwerverständlichen, unaufgeklärten Spekulation; daher charakterisieren sich die einschlägigen Werke jener Zeit durch eine doppelte Eigenschaft: sie beschränken sich auf das Allgemeine der Dogmen und haben für deren Tiefe kein volles spekulatives Verständnis. Im Anschlusse hieran will diese Aufklärung auch den kirchlichen Kult und das kirchliche Leben von gewissen Gebräuchen und Übungen reinigen, die ihr als überkirchlich erscheinen.

In einzelnen ihrer Vertreter ging die Aufklärung im katholischen Deutschland über dieses Ziel aber mehr oder minder hinaus und zwar auf doppelte Weise. Teilweise wandelten sie den Supranaturalismus in einen bloßen Formalsupranaturalismus um, indem sie in der christlichen

Offenbarung nur einen vernünftigen Inhalt anerkannten, sei es, daß sie das Allgemeinchristliche als die Hauptsache erklärten und das Specifischkatholische für Nebensache, oder sei es, daß sie das Allgemeinreligiöse oder gar nur das Moralische zur Hauptsache machten und in letzterem Falle betonten, man solle dem Volke nur moralische Vorträge halten, keine apologetisch-dogmatischen, die nur den Fanatismus aufregen statt die Toleranz zu befördern. Einzelne Vertreter der Aufklärung im katholischen Deutschland gingen indessen noch weiter, indem sie auch offen den Formalsupranaturalismus d. h. den übernatürlichen Ursprung der christlichen Offenbarung, die Inspiration der heiligen Schriften und die Unfehlbarkeit der Kirche verwarfen, ja sich geheimen Gesellschaften anschlossen, welche in solchem Sinne für Aufklärung wirkten. Nicht bloß Gelehrte arbeiteten auf die eine oder andere der genannten Weisen für Aufklärung, sondern auch Regierende, weltliche und geistliche. Die gallikanischen Grundsätze erschienen ihnen als Mittel zur Verbreitung dieser Aufklärung. Trennung der Bischöfe von Rom durch den Staat, was man Schutz derselben nannte, Trennung des Klerus von den Bischöfen, was man Schutz desselben nannte, Trennung der Laien vom Klerus, was man Schutz derselben nannte, sollten ihr die Wege bahnen.

Haupt- und Mittelpunkt der Aufklärung im katholischen Deutschland war Kaiser Joseph II. nach dem Vorbilde König Friedrichs II. Doch beide haben sie nicht erzeugt, nur weiter ausbreiten helfen; der erstere mehr durch offizielle, der zweite mehr durch private Mittel. Die Haupttheologen Josephinischer Richtung waren ein Eybel, Neupauer, Lauber, Jahn, Pehem, Riegger, Dannenmayer, Gazzaniga, Giftschütz u. a. Auch in den übrigen Reichslanden, namentlich in verschiedenen fürstbischöflichen, gewann die Aufklärung Vertreter. Solche waren z. B. Danzer in Salzburg, Oberthür, Franz Berg, Maternus Reuß in Würzburg, Werkmeister, Hofprediger in Stuttgart, der nur eine natürliche Religion anerkannte, Weihbischof Hontheim in Trier, an der Universität daselbst Haubs, Öhmbs, an der Universität in Mainz L. Isenbiehl, L. Becker, Nimis, Blau. In Bonn war durch den Kurfürsten Max Friedrich von Köln 1777 eine Akademie gegründet worden, um der Universität Köln gegenüber der Aufklärung zu dienen; diese Akademie wurde durch den Nachfolger desselben Max Franz, einen Bruder Josephs II., 1784 zu einer Universität erhoben mit bloß kaiserlicher Genehmigung. An ihr wirkten ein Hedderich, Spitz, Schallmaier, van der Schüren, Dereser und der unglückliche und so unglücklich endende Eulogius Schneider u. a.[1].

[1] Vergl. H. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland. Mainz 1865. Sebastian Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II. Wien 1868, und Geschichte der Aufklärung in Österreich. Mainz 1869,

2. Zahlreiche Männer wirkten jedoch immerhin noch im Sinne einer mehr positiv kirchlichen Richtung; auf apologetischem Gebiete besonders der Abt Martin Gerbert von St. Blasien in dem Werke Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas. St. Blas. 1760, der Lehrer Sailers, der Jesuit B. Stattler, der in seiner Demonstratio evangelica 1771 und in seiner — von päpstlicher Zensur getroffenen — Demonstratio catholica 1775 zuerst die sogenannten Modalitätskategorien in die Apologetik einführte, ferner Opfermann, Beda Mayr, Sandbüchler, Laurentius Veith, Stefan Wiest, Klüpfel, P. B. Zimmer, der Genosse und Freund Sailers, welcher in seiner Schrift Veritas christianae religionis seu theologiae christianae dogmaticae Sect. I. II. Aug. Vind. 1789 ad 1790, die Demonstratio christiana et catholica, wie schon aus dem Titel ersichtlich ist, als allgemeine Dogmatik behandelte.

Die apologetische Wissenschaft im protestantischen Deutschland während des 19. Jahrhunderts.

1. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bewegten sich die protestantischen Theologen großenteils noch in den Bahnen des Aufklärungsrationalismus mit Opposition zur pantheistischen Zeitphilosophie und der von ihr abhängigen Theologie der modernen Tübinger Schule. Sie nahmen keine unmittelbare Offenbarung Gottes im übernatürlichen, orthodoxen inne des Wortes an, sondern nur eine sogenannte mittelbare Offenbarung, indem Gott begabtere Geister unter glücklichen Zeitverhältnissen zur Förderung der Religion berufen habe wie z. B. Moses und die Propheten, Christus und die Apostel. Wunder gelten nur als subjektiv bewunderungswürdige Ereignisse, welche entweder von ganz gemeinnatürlicher Art waren oder einer besondern Führung Gottes den Ursprung verdankten, aber der natürlichen Ordnung der Dinge angehörten und keinerlei Beweiskraft haben für die Wahrheit irgend welcher Lehren. Die Echtheit und Integrität der biblischen Bücher bestritten diese Theologen meistens nicht, wohl jedoch eine übernatürliche Verbal- und Realinspiration derselben. So J. Fr. Röhr in den „Briefen über den Rationalismus“ 1813, so H. E. G. Paulus von Heidelberg (1761—1851), welcher in seinem 1800—1804 erschienenen „Kommentar zum Neuen Testament“ und seinem 1830—1833 erschienenen „Exegetischen Handbuch zu den drei ersten Evangelien“ die sogenannte natürliche Erklärungsweise der Wunder am meisten ausbildete und von Strauß deshalb als „christlicher Euemeros“ bezeichnet wurde, ferner

---

und Joseph II. Freiburg 1874. Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands, 2. Aufl. München und Leipzig 1889, 2. Buch. Kessel, im Artikel: Bonn im kath. Kirchenlexikon, 2. Aufl. L. Ehrhard, Eulogius Schneider. Freiburg 1895. J. Hergenröther, Kirchengeschichte III (3. Aufl.), 644—652.

J. Wegscheider (1771—1849), welcher Semlers Lehre in Halle zu einem vollen Rationalismus ausbildete[1], K. G. Bretschneider, Oberkonsistorialrat in Gotha (1776—1848), welcher von solchem Standpunkte aus gegen Strauß' Mythenhypothese für die Echtheit der Evangelien, wenn auch nicht für deren Inspiration eintrat[2], W. M. L. de Wette (1780 bis 1849), welcher dogmatischerseits im Anschlusse an die Philosophie von Fries einem gefühlsgläubigen Rationalismus und biblischerseits im Anschlusse an Schleiermacher einer mehr negativ-kritischen Richtung huldigte, W. Gesenius in Halle (1785—1842) u. a.

2. Der Auflösungsprozeß der Aufklärung hatte schon am Auslaufe des 18. Jahrhunderts begonnen, wie wir bereits gesehen haben, und vollzog sich in den nachkommenden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts mehr und mehr. Verschiedene Faktoren trugen hierzu bei. Zur Zeit der Freiheitskriege war der national-geschichtliche Sinn mächtig wiedererwacht und hiermit überhaupt der Sinn für die geschichtliche Entwicklung der Völker und ihres Rechtslebens, ihrer religiösen Mythen und Sagenüberlieferungen und für die geschichtliche Entwicklung der Kunst, Dichtung und Philosophie der gesamten Vorzeit. In Zusammenhang damit trat auch die ausübende Kunst und Dichtung als sogenannte romantische hervor, indem sie in oft überschäumendem, ins Ungemessene sich verlierendem, phantasievollem Schwunge nicht mehr bloß für die klassische Kunst und Dichtung der Griechen, sondern auch für die Kunst und Dichtung der orientalischen Völker, des Christentums und besonders des Mittelalters sich begeisterte. Innerlich getragen und belebt war diese geschichtliche und romantische Geistesrichtung von der Philosophie, welche wieder in die Bahnen einer metaphysisch-teleologischen Weltanschauung eingelenkt und den Verstandesrationalismus der Aufklärung in einen spekulativen Vernunftrationalismus umgebildet hatte. Dieselbe trat ursprünglich als ein Spinozismus redivivus auf, jedoch als ein ins Teleologische um- und übergesetzter mit Anerkennung einer die Natur und die Menschheitsgeschichte gestaltenden und durchwaltenden Gottesvernunft. Schon Lessing, Herder und Göthe hatten einen solch spinozisierenden Pantheismus antizipiert; J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher bildeten ihn weiter aus. Die positiven Offenbarungsreligionen erscheinen hier nicht mehr als bloße Entstellungen und Wiederherstellungen einer ursprünglich schon vollkommenen Vernunftreligion wie dem Deismus, sondern als unvollkommene Vorstufen und geschichtliche Entwicklungsstufen der endlich zur Reife gediehenen spekulativen Vernunftreligion.

---

[1] Vergl. Institutiones theolog. ed. VI, 1829, § 12. 33—34. 44. 49—50. 121. 128.

[2] Handbuch der Dogmatik der lutherischen Kirche I (Leipzig 1838), 192—193. 256. 268. 342—364. 388—402.

Den eigentlichen Wendepunkt bezeichnet insofern die Philosophie Fichtes. Sie erscheint in ihrer früheren Entwicklung als Kulminationspunkt der Aufklärung, in ihrer späteren als Anfangspunkt einer neuen spekulativen Richtung. Bei seiner Übersiedlung nach Jena 1794 hatte Fichte die Bande des Kantischen Systems gesprengt, als dessen Dolmetsch er in dem „Versuch einer Kritik der Offenbarung" aufgetreten war; er hatte dasselbe mittlerweile in einen ethischen Pantheismus umgeformt, indem er Gott nicht mehr als eine überweltliche, persönliche Intelligenz auffaßte, sondern als unpersönliche, teleologisch-moralische Weltordnung, als ordo ordinans, die in der Menschheitsgeschichte sich verwirklichen soll, wiewohl ins Endlose hinaus sich nie vollends verwirklichen kann. Nachdem er wegen Gottesleugnung seiner Professur in Jena 1798 enthoben und nach Berlin übergesiedelt war, bildete er seinen ethischen Pantheismus in einen metaphysisch-religiösen um. Die Religion ist ihm nunmehr das Erleben Gottes als des absoluten Seins in allem Dasein, die Philosophie will überdies das Wie? dessen begreifen. Diese Lehre soll auch die Lehre des Apostels Johannes sein, welcher „allein der Lehrer des echten Christentums" ist, indem er den Logos oder die Vernunft Gottes als das Licht bezeichnet, das jeden Menschen erleuchtet und den Ausspruch Christi verzeichnet hat (7, 17): So jemand den Willen dessen thut, der mich gesandt hat, wird er inne werden, daß meine Lehre aus Gott ist. Der apologetische Beweis für die Wahrheit des Christentums ist somit auf innere Erfahrung zu gründen, nicht auf äußere Wunder[1]. Wie Fichte das Christentum sich im Sinne dieses seines idealistischen Pantheismus zurechtlegte, letzteren also als den tieferen, esoterischen Sinn desselben ansah, alles andere aber bloß als äußere, exoterische Schale, ohne sich genauer darauf einzulassen, was an dieser Schale historisch und nicht historisch sei, was also z. B. bezüglich des biblischen Christus historisch wahr sei und was unabsichtlicher Mythus oder gar absichtlicher Trug, so blieb es mutatis mutandis auch bei dem früheren Schelling und bei Hegel. Der erstere deutete das Christentum um im Sinne des Pantheismus seiner Identitätslehre und der zweite im Sinne seines logischen Pantheismus.

Die Idee der Dreieinigkeit — so lehrt Schelling in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" vom Jahre 1803 — ist nur wahr, wenn sie spekulativ erfaßt wird als Identität des Unendlichen und Endlichen, die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, eine Menschwerdung in allen, der „Mensch Christus" bildet nur einen Gipfelpunkt und zugleich wieder einen neuen Anfangspunkt im Prozesse dieser allgemeinen Menschwerdung Gottes, das Christentum ist insofern

[1] So in der „Anweisung z. seligen Leben" 1806 (S. W. Berlin 1845 ff., V, 476 ff.).

nicht etwas völlig Neues. Die christlichen Missionäre, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkünden, wenn sie lehrten, der Gott der Christen sei Mensch geworden; dieselben bestritten dieses keineswegs, sie wunderten sich nur darüber, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals zutrage. Das Neue des Christentums — meint Schelling — liege nicht in der Dreieinigkeits- und Menschwerdungsidee, sondern darin, daß es den ins Äußerliche, Sinnliche versunkenen Menschen an das höhere Unsichtbare, Ideale zurückverwies und ihn darin Befriedigung finden ließ. Die ersten Bücher des Christentums — so fährt er weiter — bieten nur ein unvollkommenes Spiegelbild desselben; sie können mit vielen andern Religionsbüchern, vornehmlich den indischen, keinen Vergleich aushalten und seien für die Vollendung des Christentums mehr ein Hindernis gewesen als ein Beförderungsmittel, indem sie manche Erzählungen enthalten, die „offenbar jüdische Fabeln seien, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen" und die Menschen fort und fort verleiten, an die Stelle des idealen Christentums das empirische, positive zu setzen und den Glauben an die Göttlichkeit desselben auf biblische Wunderbeweise zu stützen, statt rein-innerlich zu begründen. Der Katholizismus besitze zur Schrift hin noch eine lebendige Autorität als Glaubensnorm, an deren Stelle habe der Protestantismus die bloß tote Autorität von Büchern gesetzt, die in ausgestorbenen Sprachen geschrieben seien, und da diese Autorität, weil tot, sich selber nicht auslegen könne, habe der Protestantismus eine noch viel unwürdigere Sklaverei eingeführt, nämlich die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen besitzen. Ob übrigens die biblischen Bücher „echt oder unecht, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche, unentstellte Fakta seien, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christentums angemessen ist oder nicht" bleibe als Gegenstand der Forschung der kritisch-philologischen und historischen Theologie überlassen; auf eine von ihr völlig unabhängige Weise habe die spekulative Theologie nach Maßgabe der Philosophie den wahren und bleibenden Ideengehalt des Christentums herauszustellen. Die vergänglichen, exoterischen Formen können und müssen zerfallen und „das Esoterische, von der Hülle befreit, für sich leuchten, der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauernde Formen kleiden".

Von diesem Standpunkte aus hält Schelling nun Gericht über den vulgären Aufklärungsrationalismus und hält ihm folgendes Sündenregister vor. Jeder tieferen Philosophie sei derselbe bar. Seine seichte, gemeinverständige Philosophie suche er gar noch in die Bibel hineinzuinterpretieren und sei so in Bezug auf das Christentum aus einer Aufklärerei zu einer „Ausklärerei" geworden. Er wende zu solchem Zwecke die „beliebte Ver-

wässerungsmethode“ an, dieses oder jenes bloß als orientalische Redensarten zu erklären und so „die flachen Begriffe des behaglichsten, gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hineinzuerklären“. Dafür suche er aber dann vermöge aller möglichen philologischen Folterkünste „so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder herauszuerklären, welches ein ebenso klägliches Beginnen ist als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Faktis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen“. Denn was helfe es, noch so viele Wunder hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich sei. Schelling spielte in diesen Worten offenbar auf seinen Heimatsgenossen und damaligen Kollegen Paulus an, wie man überhaupt aus all diesen seinen Ausführungen im vorhinein schon die Stimme eines Strauß herauszuhören glaubt. Er fährt aber noch ein Geschoß schwereren Kalibers auf. Zuletzt habe sich — so erinnert er — diese gemeine Verständigkeit auch „noch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch ohne alle Ideen sein sollte . . . Es ist nicht die Schuldigkeit dieser gemeinen Verständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirte, Ärzte und was nicht alles sein und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern auch die beste Art Kartoffel zu erziehen lehren“ [1].

In ähnlicher Weise faßte und beurteilte Hegel — namentlich in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie — das Christentum. Endlich suchte David Friedrich Strauß mit kritisch-historischen Waffen in seinem „Leben Jesu“ 1835 und mit philosophischen Waffen in seiner „Christlichen Glaubenslehre“ 1840 einerseits den Supranaturalismus gegen den gemeinen Rationalismus zu verteidigen, anderseits aber — über Schelling und Hegel insofern hinausgehend — entschieden und offen ihn alles Historischen zu entkleiden, zu mythisieren und dadurch um so gründlicher, wie er vermeinte, zu stürzen. Den Supranaturalismus suchte er dadurch zu verteidigen, daß er den biblischen Schriften ihren natürlichen Sinn wiedergab, also die messianischen Weissagungen im Alten Testamente anerkannte gegen die philologischen Ausdeutungsversuche der an Collins sich anschließenden Theologen und die evangelischen Wunder anerkannte gegen die philologischen Ausklärungskünste eines Paulus von Heidelberg. Anderseits dagegen suchte er den Supranaturalismus in Mythologie umzusetzen, dieser christlichen Mythologie aber einen tiefidealen, philosophischen Sinn unterzulegen. Den idealen Pantheismus Hegels hat er insofern in idealen Mythizismus umgesetzt. Die deistischen und rationalistischen Theologen

[1] Schellings S. W. Stuttgart und Tübingen 1854 ff., V, 298—305.

hatten die Echtheit der Evangelien in der Regel unangetastet gelassen. Da nach ihrer Annahme nun zwei Augenzeugen — Matthäus und Johannes — uns die Wunderthaten Jesu berichten, also ihnen zufolge Irrtümliches berichten, so mußten sie nolentes volentes dieselben entweder als absichtliche Betrüger fassen, was als unnatürlich erschien, oder gleich Lessing u. a. als unabsichtlich Betrogene, was nicht minder als unnatürlich erschien, indem Augenzeugen doch nicht als Erlebnis aufzeichnen können, was sie nur vom Hörensagen kennen, also einer über Christus in Umlauf gekommenen Sage entnommen haben. Um dieser drückenden Alternative zu entkommen, suchte Strauß nicht bloß einzelne Berichte der Evangelien, sondern diese selbst mythisch zu erklären, also — die Arbeit Lessings weiterführend — den Aposteln und Evangelisten die Verfasserschaft abzusprechen. Da aber die äußeren Gründe zu sehr dagegen sprachen, suchte er dieses aus inneren Gründen zu bewerkstelligen, also die innere Disharmonie der Evangelien zu beweisen und dieselbe dadurch zu erklären, daß die Evangelien — die synoptischen und jenes des Johannes — nur verschiedene, in den ersten zwei Jahrhunderten unwillkürlich gebildete, mythische Überlieferungen seien, die von unbestimmten Verfassern aufgezeichnet und überall dann kraft unwillkürlich entstandener, mythischer Überlieferungen den Aposteln und Evangelisten zugeschrieben wurden. Jene Überlieferungen — so fährt er weiter fort — seien zum großen Teile nur dadurch entstanden, daß das Christusbild nach dem alttestamentlichen Messiasbilde gezeichnet wurde mit dem oft wiederholten Beisatze: Dieses mußte geschehen, damit erfüllet werde u. s. w.; sie seien aber nicht ohne einen tieferen, idealen, spekulativen Wahrheitsgehalt, es walte ein sinnvoller Geist in ihnen, was sie da lehren vom Gottmenschen, dessen übernatürlicher Zeugung und Geburt, dessen Leiden und Kreuzigung, dessen Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, das sei ganz wahr vom Gottmenschen der Geschichte, was sie vorstellungsmäßigerweise vom Einzelindividuum Christus erzählen, sei in spekulativ-begrifflicher Weise wahr vom Gattungsmenschen, denn dieser sei der erscheinende Gott auf Erden. So Strauß in der bekannten Schlußabhandlung zum Leben Jesu 1835. In Rücksicht auf all dieses blieben der weiteren Zukunft folgende Probleme zur Lösung aufgegeben: Ob die philosophische Weltanschauung desselben wirklich eine voraussetzungslose war? Ob sie nicht im vorhinein schon von der Voraussetzung der Unmöglichkeit alles Übernatürlichen und alles Wunders ausging? Ob eine gediegene philosophische Kritik nicht Einspruch thun müsse gegen den von Strauß damals bekannten Pantheismus Hegels? Ob die historische Kritik nicht Einspruch erheben müsse, diesen Pantheismus den auf Christus sich beziehenden und in den Evangelien verzeichneten Überlieferungen und hiermit dem Christentum unterzulegen? Ob Strauß

nicht an die Stelle der evangelischen Wunder seinerseits historische Wunder gesetzt habe wie Paulus von Heidelberg vorher philologische, indem er annahm, daß auf gleichmäßige Weise in verschiedenen Ländern über Christus lügenhafte Sagen unabsichtlicherweise sich gebildet haben und von unbestimmten Verfassern in den Evangelien verzeichnet wurden und unabsichtlicherweise diese letzteren zwei Aposteln und zwei Apostelschülern zugeschrieben wurden? Ob ein solch mythendichtendes Gemeindebewußtsein nicht vielmehr selber eine Mythe sei? Ob H. Treitschke mit Unrecht den Ausspruch gethan habe: „Die bewegende Kraft aller Geschichte, die Macht der Persönlichkeit und ihres lebendigen Schaffens blieb diesem Kritiker unfaßbar; an ihre Stelle setzte er ein doktrinäres mythenbildendes Prinzip, das aus nichts etwas erschaffen haben soll, mithin noch viel wunderbarer war als die Wundergeschichte der Evangelien?“ [1]

Über Strauß ging hinaus dessen Lehrer Ferdinand Christian Baur, der Begründer der negativ-kritischen Tübinger Schule, indem er die Evangelien zu bewußten, absichtlichen, Aposteln und Apostelschülern zugeschriebenen Tendenzschriften machte und nicht zu unwillkürlichen Erzeugnissen im Sinne eines ihnen zu Grunde liegenden Mythus. In noch extremerer Weise setzte der Bonner Privatdocent Bruno Bauer die Evangelien zu bloßen Tendenzschriften herunter. Von beiden veranlaßt war auch Strauß selber in seinem späteren „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ 1864 zu der Einsicht gekommen, daß die Evangelien nicht bloß unbewußte, sondern zum Teil bewußte Dichtungen seien, die synoptischen vorherrschend unbewußte, das Johannesevangelium teilweise eine bewußte, absichtliche. Den Namen Mythus will er aber nicht wie Baur nur für die erstere Art dieser Dichtungen genommen wissen, sondern auch für die zweite. Er war weiter auch zur Einsicht gekommen, daß der von einzelnen zuerst ausgesprochene und dann ins Gemeindebewußtsein übergegangene Mythus der Evangelien nicht denjenigen idealen Sinn hatte, den er ihm vormals im Geiste des Hegelschen Pantheismus unterlegt hatte [2].

Durch Ludwig Feuerbach wurde weiterhin dann alle und jede Religion als Mythus oder Phantasieerzeugnis erklärt, also der Mythizismus von der positiv-christlichen auf alle und jede Religion ausgedehnt, indem Gott nichts anderes sei als der durch die Phantasie zur Befriedigung des Gemütsinteresses ins Jenseits versetzte ideale Mensch selber. Weiterhin wurde auch dieser anthropologische Mythizismus wieder von ihm preisgegeben, indem die Natur als endgültige und einzige Wahrheit verkündet

---

[1] Staatengeschichte des 19. Jahrhunderts IV (1889), 489.

[2] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet (3. Auflage, 1874) S. 154. 159.

wurde; das letzte Bekenntnis desselben war also Naturalismus oder Materialismus, und zu einem solchen ging schließlich auch noch Strauß über in seinem „alten und neuen Glauben“ von 1872. Hatte er früher auf die Frage: Sind wir noch Christen? mit ja geantwortet, so jetzt mit nein. Hatte er früher auf die Frage: Haben wir Religion? mit ja geantwortet, so jetzt mit nein oder ja, wie man es verstehen will — mit nein, weil wir nicht mehr Gott verehren, mit ja, weil wir das Universum verehren. Als moderner Ikaros war er anfangs wie Ludwig Feuerbach in die höchsten Höhen emporgestiegen, zuletzt aber mit versengten Flügeln in die Gewässer des Materialismus herabgesunken. So war denn der den Aufklärungsrationalismus auflösende spekulative Vernunftrationalismus in Mythizismus, Anthropologismus und Materialismus übergegangen.

3. Den rationalistischen Philosophen und Theologen der deistischen, pantheistischen oder selbst theistischen Richtung, welche eine übernatürliche Offenbarung Gottes leugneten, traten gegenüber die supranaturalistischen Theologen: die halben, bloß formalen, und die ganzen, zugleich materialen. Die von ihrer Seite geübte apologetische Thätigkeit war aber eine höchst verschiedene je nach dem Inhalte, welchen sie der übernatürlichen Offenbarung gaben und zum Gegenstande der Verteidigung machten, und je nach der Art und Weise, wie sie die Thatsache der Offenbarungs- und der Schriftinspiration zu begründen suchten. Zum Teile suchten sie diese beiderseitige Thatsache zu begründen durch einen mystischen Erfahrungsbeweis auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes hin wie z. B. ein Claus Harms, J. A. Kanne u. a. Da aber schon die Socinianer und Arminianer die Verläßigkeit und Überzeugungskraft dieses Zeugnisses bezweifelt und bestritten hatten und weiterhin dann im 18. Jahrhundert auch viele lutherische Theologen — besonders jene der Wolffschen Schule — ihnen hierin gefolgt waren, suchten auf ähnliche Weise wie ehedem schon Hugo Grotius die Tübinger Theologen Gottlieb Christian Storr († 1805) und dessen unmittelbare oder mittelbare Schüler Johann Friedrich und Karl Christian Flatt, Fr. G. Süskind und J. Chr. F. Steudel im Anschlusse an den geschichtlichen Beweis der Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Urkunden zuerst die göttliche Sendung Jesu durch dessen Wunderthaten, Weissagungen und Lehren, alsdann die göttliche Inspiration der Apostel und der von ihnen oder unter ihrer Leitung verfaßten Schriften durch die ihnen gegebenen Verheißungen und die von ihnen verrichteten Wunderthaten, endlich die göttliche Inspiration der protokanonischen Schriften des Alten Testamentes durch das Zeugnis der gottinspirierten Apostel zu beglaubigen. Sie ließen die Offenbarungs- und Schriftinspiration nicht mehr zusammenfallen wie die älteren protestantischen Theologen und gründeten sie beiderseits nicht

mehr auf das testimonium Spiritus sancti wie diese; die erstere gründeten sie auf die den Offenbarungsträgern verliehenen Wunder- und Weissagungscharismen und die zweite auf das den Aposteln verheißene und verliehene Inspirationscharisma. Sie führten so einen Umschwung des apologetischen Beweisverfahrens herbei. Wie indessen die rationell-historischen Glaubwürdigkeitsgründe sich verhalten zum Glaubensgrunde, auf welche Weise sie nicht bloß eine fides humana, sondern auch fides divina zur Folge haben können, darauf haben sich diese Theologen des näheren so wenig eingelassen wie die älteren protestantischen Theologen auf eine genauere Beantwortung der Frage: auf welche Weise die inneren, psychischen Erfahrungen von Heilswirkungen nicht bloß eine fides humana, sondern auch eine fides divina zur Folge haben können. Die Storrsche Schule bildete so den Übergang von der altprotestantischen, orthodoxen Tübinger Schule zur modern-kritischen eines Baur, Strauß, Schwegler, Zeller[1]. Gleich der Storrschen Schule erklärte sich auch der Göttinger Theologe Gottlieb Jakob Planck in der Schrift „Über die Behandlung und die Haltbarkeit und den Wert des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christentums“ (Göttingen 1821) gegen eine mystische Begründung des Offenbarungsglaubens durch das testimonium Spiritus sancti und für eine historische Begründung desselben durch Wunderbeweise, betrachtete aber im Unterschiede von jener Schule die Wunderbeweise als bloße Wahrscheinlichkeitsbeweise (S. 5 ff. 197—259), so daß er konsequenterweise zu einem allem Zweifel entrückten Glauben an die Göttlichkeit des Christentums nicht hätte gelangen können.

4. Auf der einen Seite stand so der Rationalismus — der gemeine und der höhere, spekulative — und auf der andern Seite der Supranaturalismus — der halbe und ganze; — eine Vermittlung beider herbeizuführen, setzte sich Friedrich Schleiermacher zum Ziele. Nach ihm ist die Religion im Unterschiede vom Denken oder Wissen das Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen oder das Frömmigkeitsgefühl und die christliche Religion besonders noch das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung trotz aller Sünde. Von der philosophischen Wissenschaft ist also ganz und gar auch unterschieden die Glaubenslehre oder Dogmatik. Sie hat nur die Aussagen des religiösen Gefühles zu beschreiben, die christliche Glaubenslehre im besondern die Aussagen des Gefühles unserer Versöhnung mit Gott aus Gnade trotz aller Sünde. Ich erfahre — so äußert sich Schleiermacher —

[1] Vgl. des Verfassers „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens“ (1879) S. 129 ff. M. A. Landerer, Neueste Dogmengeschichte (Heilbronn 1881) S. 156—176, und den Artikel: Ältere Tübingerschule von Landerer-Wagenmann im Reallexikon für protestantische Theologie.

in mir eine erlösende, von der Sünde befreiende Vervollkommnung. Aus mir selber erfahre ich keine solche Vervollkommnung, sondern nur Hemmung, und so jeder andere, also kann eine solch vervollkommnende Wirkung nicht von dem einzelnen ausgehen, sondern nur von Christus, dem Stifter ihrer Gemeinschaft. Dieser muß die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in ganz besonderem Maße erfahren haben, muß unsündlich gewesen sein, um solche Wirkungen hervorbringen zu können, so daß ein förmliches Sein Gottes in ihm anzunehmen ist. Er kann zwar nicht im Sinne der Aufklärungstheologie aus der ihm vorausgehenden Geschichte begriffen werden wie überhaupt alle originalen, bahnbrechenden Geister auf solche Weise nicht begriffen werden können, wohl aber kann er begriffen werden aus dem Ganzen der Geschichte als eine höhere, ja einzigartige Wirkung der unserer Gattung innewohnenden Entwicklungskraft, ohne daß eine unmittelbare Thätigkeit Gottes im Sinne des orthodoxen Supranaturalismus anzunehmen ist. Christus als der unsündliche, ideale Mensch bildet den Haupt- und Grundartikel des Christentums und dessen Wesen; was im übrigen vom Ursprunge und den wunderbaren Thaten Christi wahr sei und was nicht, bleibt nach Schleiermacher eine rein historische Frage, die auf kritischem Wege beantwortet werden muß. Diesen Weg hat er in einer ziemlich negativen Weise beschritten und insofern Strauß merklich vorgebaut. Das Evangelium des Johannes ließ er als echt gelten, da es ihm das Sein Gottes im Menschen Jesus bestätigte; die synoptischen Evangelien betrachtete er als spätere Bearbeitungen früherer Überlieferungen. Nun enthält aber gerade das Johannisevangelium die meisten Wunder Jesu. In deren Auffassung ist Schleiermacher sehr schwankend, in der „Zweideutigkeit seines ganzen Wesens ein wahrer Loxias", wie Strauß sagt[1].

Die christliche Theologie sowohl in ihrer Eigenschaft als Gefühlstheologie, wie in ihrer Eigenschaft als biblische und kirchengeschichtliche und als praktische Theologie ist diesem allem zufolge von der Philosophie (Dialektik, Ethik, Ästhetik) strenge unterschieden, steht zu ihr also weder im Verhältnis der Überordnung noch der Unterordnung. Die Philosophie ist Wissenschaft der Prinzipien alles Seienden und wird von Schleiermacher im Sinne eines spinozistisch gefärbten, aber teleologisch gehaltenen Pantheismus aufgefaßt. Die Gefühlstheologie als dogmatische Glaubenslehre und an diese sich anschließende theologische Sittenlehre ist nicht wie die Philosophie eine Wissenschaft des Ansichwahren, sie hat nur die Aussagen des frommen Gefühls, des christlichen insbesondere, zu beschreiben, sowie es zu bestimmter Zeit innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft hervorgetreten ist und

[1] Leben Jesu (1874) S. 23.

sich äußert, ist also insofern nur eine historische Wissenschaft und eine besondere Art von historischer Theologie; die Bibel und die kirchlichen Symbole zieht sie nur heran, soweit sie zur Erläuterung und Bestätigung jener Gefühlsaussagen dienen.

Eine besondere Wissenschaft wird aber erfordert, um die Berechtigung des religiösen, namentlich des christlichen Gefühls- oder Erfahrungsglaubens und der auf ihm ruhenden dogmatischen Glaubens- und Sittenlehre nachzuweisen, zu verteidigen. Eine solche Wissenschaft ist die philosophische Theologie, deren Zweige die Apologetik und die Polemik sind. Sie wurde von Schleiermacher in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1. Auflage 1811, 2. Auflage 1830) ihren Grundzügen nach zur Darlegung gebracht. Sie hat die Begründungswissenschaft der Theologie zu bilden in dem Sinne, als sie mit philosophischen Mitteln ihr freien Raum schafft, ohne einen objektiven Wahrheitsbeweis für sie erbringen zu wollen und zu können. Sie hat den Glauben und speziell den Glauben einer bestimmten christlichen Gemeinschaft bereits zur Voraussetzung und hat nur die Aufgabe, als Apologetik diesen Glauben seinem eigentümlichen Wesen nach zu bestimmen und nach außen hin gegen Anfeindungen zu schirmen und als Polemik ihn nach innen hin vor krankhaften Abweichungen und Wucherungen zu bewahren. Sie ist also nur eine Wissenschaft für die bereits Gläubigen. Ihre praktische Ausübung fände sie im Missionswesen; nach dieser ihrer technischen Seite hin würde sie einen Teil der praktischen Theologie ausmachen (§ 37—50. 298). Unterschieden von der durch eine solche Fundamentaltheologie unterbaute dogmatische Glaubens- und Sittenlehre ist die biblische und kirchengeschichtliche Theologie, die als weitere Arten der historischen Theologie erscheinen, und die praktische, die als Homiletik, Katechetik und Liturgik Vorschriften zu geben hat für den Kirchendienst und das Kirchenrecht, welch letzteres die Bestimmungen zu bieten hat für die Führung des Kirchenregimentes (§ 260 ff.).

Hat nun Schleiermacher als Begründer der sogenannten Vermittlungstheologie eine wahre Vermittlung gestiftet zwischen Wissen und Glauben, zwischen Rationalismus und Supranaturalismus? Keineswegs. Er hat den christlichen Offenbarungsglauben zwar der Übermacht des Wissens entrissen, indem er vom Geiste des Herrnhutischen Pietismus befruchtet ihn für das Gemüt reklamierte, er hat aus gleichem Grunde die dogmatische Glaubenslehre den Fesseln der Philosophie entrissen, er hat beiden freien Raum und freie Bewegung geschaffen im weiten Bereiche des so großen Wandlungen unterworfenen religiösen Gemütslebens, ihnen jedoch allen objektiv-wissenschaftlichen Gehalt und Charakter abgesprochen und diesen dem Wissen und der Philosophie allein zuge-

sprochen im Sinne eines pantheistischen Vernunftrationalismus. Er hat also nur einen Frieden zwischen beiden gestiftet durch — Trennung beider, wiewohl seine Theologie thatsächlich durch bestimmte philosophische Lehranschauungen sehr beeinflußt war. Einen wahrhaften, positiven Frieden hat er zwischen beiden nicht gestiftet. Indem er den Offenbarungsglauben und die Glaubenslehre auf die Basis des Gefühles, der mystischen Erfahrung stellte, ist er zwar auf dem Boden der altprotestantischen Theologie stehen geblieben, er hat aber den mystischen Supranaturalismus derselben im Prinzipe preisgegeben, die übernatürliche Ordnung nur als eine höhere Naturordnung gefaßt und jenem Supranaturalismus einen mystischen Gefühlsrationalismus mit wesentlich verändertem, weit allgemeinerem Inhalte substituiert und auf solche Weise eine — Unionstheologie inauguriert.

Karl Heinrich Sack hat nach Maßgabe der von Schleiermacher gegebenen Andeutungen, wiewohl in mehr positiv-gläubigem Geiste die Apologetik zu einer förmlichen Fundamentaltheologie ausgebaut. So schon in der kleinen Schrift „Idee und Entwurf einer christlichen Apologetik“ (Bonn 1819) und dann ausführlich in seiner „Christlichen Apologetik“ (Hamburg 1829). Er will sie nicht mit der bloßen Apologie verwechselt wissen und weist ihr als Gegenstand an „die eigentliche Grundwahrheit des Christentums“, bestehend in der Vereinigung von göttlichem Ursprung und Inhalt desselben, während es der Dogmatik überlassen bleibt, diesen Inhalt dann zu einem System der christlichen Lehren auszugestalten. Der Glaube an die christliche Offenbarung wird von einer solchen Apologetik bereits vorausgesetzt (S. 1—7). Offenbarung überhaupt ist ein Gegenwärtigwerden der überweltlichen Persönlichkeit Gottes in gewissen Personen, die berufen sind, das ihrer Seele aufgegangene Gotteswort zu verkünden und durch Inspiration des in ihnen wirkenden Offenbarungsgeistes angetrieben werden, das Empfangene den Nachkommen in Schrift zu überliefern. Als wahr beglaubigt sich für den einzelnen die Offenbarung durch Befriedigung und Einigung des in sich gespaltenen und uneinigen Herzens, so daß dieses „sich seines Gottes als eines persönlich auf ihn wirkenden lebendigen Wesens bewußt wird“. Das Kriterium der Göttlichkeit der Offenbarung ist also „lebendige Herzenserfahrung“. Sie manifestiert sich besonders auch in Wundern, die nicht durch Naturforschung zu erklären sind, in inneren Wundern befriedigender Herzenserfahrungen und sie begleitenden äußeren Wundern. Diese Wunder weisen hin auf die übernatürliche Quelle alles Lebens, sind aber selber schwerlich übernatürlich zu nennen; sie sind nur eine „höhere, unerklärbare Natur, die nach göttlicher Anordnung in die sinnliche gleichsam hereinblickt“ (S. 77—89). Die in derartigen Thaten hervorgetretene Offenbarung hat begonnen mit der Ur-

offenbarung und ist ihrer Fülle nach zur Erscheinung gekommen in Jesus Christus. Solches wird bezeugt durch drei Thatsachen: durch das Vorhandensein von historischen Urkunden, aus denen eine begründete und genügende Kenntnis des Lebens Jesu geschöpft werden kann, ferner aus dem Eindrucke, den dieses Leben auf unser Gemüt macht und die in ihm sich offenbarende Gottheit erkennen läßt und endlich aus dem Abschlusse dieses Lebens, welches eine Fortdauer seiner persönlichen Wirksamkeit verbürgt. Die Offenbarung ist „Erzeugungsmittel des Heiles“, Heil ist aber „Mitteilung göttlichen Lebens“ im Unterschiede von jedem aus der geschaffenen Welt hervorgehenden Glücke (S. 96. 200 ff.).

5. Seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, besonders in der zweiten Hälfte desselben, ist die protestantische Theologie Deutschlands in die mannigfachsten dogmatischen Richtungen auseinandergegangen. Sie ist teils als sogenannte spekulative Theologie von irgend welcher Hegelschen oder von Neuschellingscher oder anderweitig theosophischer Färbung auf- und hervorgetreten, teils als sogenannte Restaurationstheologie von konfessioneller (alt- oder neulutherischer oder reformierter) oder von allgemein-biblischer Tendenz und Haltung, teils als sogenannte dem Supranaturalismus näher- oder fernerstehende, an Schleiermacher sich anlehnende Vermittlungstheologie, teils als eine in Neukantianischem oder freirationalisierendem oder in pietistischem Sinne sich ausgestaltende Theologie[1].

Insbesondere hat auch die Apologie und Apologetik des Christentums zahlreiche Bearbeitungen gefunden; die erste durch Stirm, Tholuk, Auberlen, Zezschwitz, Steinmeyer u. a. und auf hervorragende Weise namentlich durch Luthardt[2], die zweite durch Delitzsch, Baumstark, Ebrard, Voigt,

---

[1] Es möge insofern verwiesen sein auf die einschlägigen, diese verschiedenen Richtungen und Bewegungen zur Darstellung bringenden Werke von K. Schwarz, W. Gaß, Gustav Frank, J. A. Dorner, M. A. Landerer (Neueste Dogmengeschichte. Heilbronn 1881), O. Pfleiderer (Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant. Freiburg 1891), R. Kübel (Über den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie. München 1893), Fr. H. R. Frank (Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Erlangen 1894).

[2] C. H. Stirm, Apologie des Christentums. Stuttgart 1836. F. A. G. Tholuk, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen. Halle 1846. C. A. Auberlen, Die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch. Basel 1861. C. A. G. von Zezschwitz, Zur Apologie des Christentums. Leipzig 1866. F. L. Steinmeyer, Apologetische Beiträge. 4 Teile. Berlin 1866—1871. Chr. Ernst Luthardt, Apologie des Christentums. Berlin 1864 ff., in zahlreichen Auflagen erschienen (I. Grundwahrheiten, II. Heilswahrheiten, III. Moral, IV. Moderne Weltanschauungen).

Dorner[1]. Sie haben beiderseits verschiedene Ausgestaltungen erfahren. Sie haben solche schon erfahren anbetrachts des Inhalts, zu dessen Verteidigung oder Begründung sie dienen sollten. Sie haben fernerhin solche erfahren rücksichtlich der verschiedenen Art und Weise, wie sie sich zu den weltlichen Wissenschaften einerseits und den theologischen anderseits und wie sie sich selber zu einander stellten. Die einen faßten gleich Schleiermacher und Sack die Apologetik auf als Fundamentaltheologie oder auch als Fundamentaldogmatik mit der Aufgabe, die allgemeinen Prinzipien zu bieten, die in jeglicher Apologie zur Anwendung kommen können: so Lechler, Hänell, Hagenbach, Baumstark, Kahnis, Kähler, Voigt, Christlieb, J. A. Dorner, H. Schultz[2]. Andere faßten die Apologetik nicht so sehr als die grundlegende Wissenschaft der Theologie oder Dogmatik auf, sondern überhaupt als wissenschaftliche Verteidigung des Christentums mit der Aufgabe, nebenbei Anleitung zur Apologie zu erteilen wie Ebrard oder als eine „teils die biblischen Wissenschaften, teils die Dogmatik und sonderlich die Fundamentaldogmatik" voraussetzende Verteidigung des Christentums und sekundärerweise auch als praktische Kunstlehre, wie Robert Kübel[3]. Andere faßten sie zwar ebenfalls nicht als bloße Anleitung zur Apologie auf, sondern zugleich als wissenschaftliche Verteidigung des Christentums selber nach seiner dogmatischen, historisch-biblischen und symbolisch-kirchlichen Seite hin, aber als eine der praktischen Theologie beizuzählende Fundamentalapologie, wie Fr. Delitzsch und Fr. H. R. Frank in seinem „Systeme der christlichen Gewißheit". Andere endlich betrachteten als eigentliche und einzige Aufgabe der Apologetik nur dieses, eine Anleitung zur Apologie des Christentums zu geben, so daß sie sich zu letzterer verhält wie die Homiletik zur Homilie, die Katechetik zur Katechese, also als technische Kunst- und Methodenlehre derselben nur einen Teil der

[1] Fr. Delitzsch, System der Apologetik. Leipzig 1869. Chr. E. Baumstark, Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage. 3 Bände. Frankfurt 1872 bis 1889. J. H. A. Ebrard, Apologetik. 2 Bände. Gütersloh 1874—1875. H. Voigt, Fundamentaldogmatik. Gotha 1874. J. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. 3 Bände. Berlin 1879 ff., wovon der I. Band die „Grundlegung oder Apologetik" enthält.

[2] G. F. Lechler, Begriff der Apologetik (Studien und Kritiken, 1839). Hänell, Die Apologetik als Wissenschaft u. s. w. 1843. K. R. Hagenbach, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften § 81: Kahnis luth. Dogmatik, I (Leipzig 1874), 10. M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre (Erlangen 1883) S. 85—217. Th. Christlieb, Artikel: Apologie und Apologetik, in der 2. Aufl. der Realencyklopädie für protest. Theologie. Fr. H. R. Frank, Baumstark, Voigt, Dorner in den oben citierten Werken, H. Schultz, Grundriß der christlichen Apologetik. Göttingen 1894.

[3] In der Abhandlung über Apologetik in O. Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften III (3. Aufl. 1890), 207—208.

praktischen Theologie bildet: so Düsterdieck, Hofmann, Steude[1]. Hiermit beschließen wir diese Übersicht[2].

Die apologetische Wissenschaft des Katholizismus in und außer Deutschland während des 19. Jahrhunderts.

1. Wie die protestantische Theologie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vorherrschend noch in den Bahnen der sogen. Aufklärung wandelte, so auch die katholische. Manche katholische Theologen wendeten die Philosophie Kants auf die Theologie an, indem sie das Hauptgewicht auf die Moral legten, wie z. B. S. Mutschelle, M. Fingerlos, andere die Gefühlsphilosophie Jacobis, wie C. v. Weiller, J. Salat, während P. B. Zimmer im Anschlusse an die schon 1789—1790 veröffentlichte allgemeine Dogmatik 1802—1806 eine vierbändige spezielle Dogmatik erscheinen ließ, die er, trotz seiner sonstig kirchlichen Gesinnung, zuerst im Geiste Fichtes und dann im Geiste Schellings zur Ausgestaltung brachte. Auf apologetischem Gebiete insbesondere wirkte M. Sailer in seinen für weitere Kreise berechneten Grundlehren der Religion 1805, J. Frint in seinem Religionshandbuch für gebildete Stände 1806 ff., M. Dobmayer in der Grundlegung zu seinem Systema theologiae catholicae, M. Hagel, Fr. Brenner, Professor in Bamberg, welcher 1810 den „Versuch einer historisch-philosophischen Darstellung der Offenbarung" veröffentlichte, ihn dann 1826 für die 2. Auflage seiner Dogmatik in eine allgemeine Dogmatik und 1837 für die 3. Auflage derselben wieder in eine Grundlegung der katholischen Theologie umarbeitete — ein sprechender Beweis für die schwankende Stellung, die er im Laufe dieser Jahre der Apologetik anwies.

Als eine Art von Nachklang der Kantisch-Fichteschen Aufklärungstheologie sozusagen veröffentlichte Georg Hermes, Professor in Bonn, 1819 eine philosophische und 1829 eine positive Einleitung in die christkatholische Theologie — beide vom päpstlichen Stuhle 1835 zensuriert. In der ersten suchte er die Möglichkeit, in der zweiten die Wirklichkeit einer positiven Offenbarung und insbesondere der in der katholischen Kirche

---

[1] Düsterdieck, Über den Begriff und die encyklopädische Stellung der Apologetik in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1866. J. Chr. K. v. Hofmann in der Encyklopädie der Theologie, herausgegeben von Bestmann, Nördlingen 1879. E. G. Steude, Beiträge zur Apologetik. Gotha 1884; Evangelische Apologetik, Gotha 1892.

[2] Ein Verzeichnis der einschlägigen Litteratur bietet R. Kübel in Zöcklers Handbuch der theolog. Wissensch. III (3. Aufl. 1890), 213 ff. 257 ff. Zahlreiches Material enthält auch die seit 1864 in Gütersloh erscheinende apologetische Zeitschrift: Der Beweis des Glaubens.

niedergelegten christlichen Offenbarung zu beweisen. Er ging zu diesem Behufe aus von einem ernstlichen, positiven Zweifel an allem, machte die Vernunft mit ihren Gründen zur Norm und zum Motive des Glaubens, so daß er infolgedessen nicht hinauskam über einen unter Mithilfe der Gnade zu stande kommenden Vernunftglauben an die Offenbarung. Anton Günther und der Theosoph Franz Baader trugen dagegen mächtig dazu bei, die Herrschaft der Aufklärungstheologie in katholischen Kreisen zu brechen, ohne jedoch ihrerseits auch einen spekulativen Vernunftrationalismus voll und klar zu durchbrechen. Vor allem hat aber der neuerwachte und besonders durch J. A. Möhler angefachte Sinn für patristische und kirchengeschichtliche Studien einen kraftvollen Impuls erteilt zu einer Erneuerung des kirchlichen Geistes im Leben des deutschen Katholizismus[1].

2. Wie protestantischerseits K. H. Sack, so hat katholischerseits Sebastian Drey, Professor in Tübingen, die Apologetik zu einer selbständigen, der dogmatischen Glaubenslehre vorausgehenden Fundamentaltheologie auf systematische Weise zuerst ausgebaut. In der „Einleitung in das Studium der Theologie“ 1819 faßte er unter Anlehnung an den 8 Jahre vorher erschienenen, verwandten Abriß Schleiermachers die Apologetik auf als Grundlegung der gesamten wissenschaftlichen Theologie. Sie ist ihm als solche nicht identisch mit der allgemeinen Dogmatik, weil Grundlegung derselben, ist ihm vielmehr identisch mit christlicher Religionsphilosophie. Sie hat allererst das Wesen der christlichen Religion in deren Grundlehren und das Wesen der christlichen Kirche zu untersuchen und dann deren beiderseitigen Ursprung und Erhaltung (§ 72. 221—236). In der Vorrede zur Apologetik von 1838 bemerkt dagegen Drey, er sei in jener Einleitung der von Schleiermacher gegebenen Konstruktion gefolgt, wonach die Apologetik das Wesenhafte im Lehrinhalte des Christentums darzustellen habe, vom Lehrsystem des Christentums könne jedoch der Apologetik, sofern sie eine besondere theologische Disziplin sein will, nichts heimfallen, wie schon von verschiedenen Seiten und auf verschiedene Weise dargethan worden sei; der Apologetik könne also nur obliegen, den göttlichen Ursprung des Christentums und den Grundcharakter seiner ganzen Erscheinung nachzuweisen. Im 1. Bande dieser seiner 1838 in 1. Auflage, 1844—1847 zum Teil in 2. Auflage erschienenen Apologetik bietet sonach Drey eine Philosophie der Offenbarung, im 2. bringt er die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus und im 3. die christliche Religion in der katholischen Kirche zur Darstellung. Die Apologetik

---

[1] Vgl. die Abhandlung des Verfassers über den geistigen Entwicklungsgang J. A. Möhlers im Historischen Jahrbuche der Görresgesellschaft 1897 S. 322—356. 572—599.

ist ihm nicht mehr wie 1819 identisch mit Religionsphilosophie. Sie hat den Theismus als „den Glauben und die Lehre von einem persönlichen und überweltlichen Gott“, also eine Religionsphilosophie in christlichem Sinne zur Voraussetzung und desgleichen auch eine Religionsgeschichte, entnimmt ihnen ihre Prinzipien und ihren historischen Stoff und konstituiert sich so als wissenschaftliche Grundlegung der gesamten Theologie. Sie ist somit nicht bloße Grundlegung der Dogmatik und nicht zu verwechseln mit der Apologie des Christentums, wie es durch Tholuk geschehen: „Die Apologie für das Christentum ist so alt als das Christentum selbst, die Apologetik ist eine neue theologische Disziplin . . . eine Apologie des Christentums giebt es gegen jeden Angriff auf dasselbe, sei er gerichtet gegen die Lehre im einzelnen oder ganzen, gegen die Geschichte des Christentums oder einzelner Partien derselben, gegen die praktische Richtung des Christentums im Leben und in der Gesellschaft, in privaten oder öffentlichen Verhältnissen, eine Apologetik aber nur zum Behufe der wissenschaftlichen Erkenntnis des ganzen Christentums.“ [1]

Drey will den apologetischen Beweis für den christlichen Glauben nicht wie Sack auf die innerliche Erfahrung gebaut wissen; so unbestreitbar „die Überzeugungskraft der innersten Selbsterfahrung auch ist, so kann doch dieses Kriterium nicht unter die eigentlichen Beweise der Offenbarung gerechnet werden, indem das Beweismittel etwas Objektives oder wenigstens allgemein Mitteilbares sein muß, was ein bloß persönliches Gefühl, eine innere Seelenerfahrung nicht ist“ [2]. Er will diesen Beweis hauptsächlich auf äußere Thatsachenkriterien (Wunder und Weissagungen) gebaut wissen gleich Storr und berührt sich mit diesem auch darin, daß er die Schriftinspiration als bloßen Ausfluß des Apostolatscharismas betrachtet, wenngleich er im Unterschiede von ihm dieselbe außerdem auch auf das unfehlbare Zeugnis der kirchlichen Überlieferung stützt [3]. Die im 1. Bande seiner Apologetik niedergelegten Grundanschauungen tragen übrigens zum Teil noch den Stempel der Zeit an sich, in welcher sie hervortraten, indem sie einerseits an das anstreifen, was man einen bloßen Formalsupranaturalismus oder milderen Rationalismus, anderseits an das, was man milderen Traditionalismus genannt hat und nennt.

Als schlechthin übernatürlich gelten Drey nämlich nur Gott und dessen Thätigkeiten, sofern sie über die geschöpfliche Natur und deren Thätigkeiten erhaben sind. Die ursprüngliche Schöpfung war eine übernatürliche ohne Voraussetzung eines Stoffes, eine Neusetzung der geschöpflichen Natur aus nichts, die Weltbildung, Welterhaltung und Weltregierung,

[1] Apologetik I (2. Aufl.), IX—X. XXI. 15—16. 18—22. 26.

[2] Ebend. I, 349.

[3] Ebend. I, 193. 323—340; III, 52—58. 62. 299—300.

d. h. die späteren Offenbarungen Gottes sind übernatürliche Thätigkeiten an einer schon bestehenden Natur und zusammen mit ihren natürlichen Thätigkeiten, Neusetzungen an einem schon bestehenden Etwas, Umschaffungen, Umbildungen desselben. Die christliche Offenbarung ist eine übernatürliche Thätigkeit Gottes an der von ihrem ursprünglichen Ziele abgekommenen Natur, indem sie das in die ursprüngliche, wahre Natur hineingekommene „Abnorme und Nichtgöttliche" hemmt und so die „wahre Natur in ihrer Reinheit wiederherstellt"[1]. Wie Gott und dessen Thätigkeiten schlechthin übernatürlich sind, so ist alles von ihm Bewirkte an sich etwas Natürliches; ein Übernatürliches giebt es nur relativ für noch niedrigere Entwicklungsstufen; es läßt sich „nicht bestimmen, wie weit das Vermögen der Vernunft, Wahrheit selbst zu finden, reiche, folglich auch von keiner einzelnen Wahrheit oder Lehre mit Gewißheit behaupten, die Vernunft hätte aus sich selbst nie darauf kommen können"[2]. Es giebt deshalb auch keine für uns schlechthin übernatürlichen Geheimnisse. Wie der Supranaturalismus oder Suprarationalismus der Reformatoren verwerflich ist, weil er in Irrationalismus aufgeht, so ist auch verwerflich derjenige Supranaturalismus oder Suprarationalismus, welcher da sagt, der Inhalt der Offenbarung sei teilweise — nämlich den christlichen Geheimnislehren nach — über der Vernunft und für sie unbegreiflich. In solchem Falle könnte der Mensch „die Stimme der Offenbarung wohl hören, aber sie nicht verstehen, die ihm von Gott dargebotene Wahrheit wohl annehmen, aber nicht in sich aufnehmen und nicht geistig verarbeiten, ihre Gaben wären für ihn wie goldene Äpfel in einer silbernen Schale, aber nicht genießbar". „Diese Ansicht, obwohl in der alten Geschichte der christlichen Theologie nicht vorkommend, wurde in den letzten Jahrhunderten die bei weitem allgemeinere und erhielt in dem Streite mit den Naturalisten oder Deisten immer neue Nahrung", ist aber unbegründet, denn alles Übersinnliche ohne Unterschied ist für den am Sinnlichen klebenden Verstand mehr oder minder ein unbegreifliches Geheimnis. Nicht bloß die christlichen Ideen der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, sondern auch die Ideen von Gott, Schöpfung, Freiheit, Sündenfall, Bekehrung sind unbegreifliche Geheimnisse. „Die Schriftsteller des Neuen Testamentes nennen Mysterium nicht das den Menschen schlechthin Unerkennbare, sondern das ihnen bisher Unbekannte."[3] Die Geheimnisse der Offenbarung beglaubigen sich anfangs auf deren thatsächliche Erscheinungen hin für die Vernunft als eine Wahrheit, welcher sie sich im Glauben gefangen giebt auf das Zeugnis und die Autorität Gottes hin, um diese Wahrheit später in eine „be-

[1] I, 171 ff. 188—192. [2] I, 297—298. 344—346.
[3] I, 258—269.

griffene" umzugestalten durch Wissen. Doch auch in den verhältnismäßig wenigen, die ein solches Wissen erringen, verdrängt das Wissen den Glauben nicht, weil sie auf verschiedenem Grunde ruhen, der „Glaube auf der historischen Thatsache der Offenbarung, das Wissen auf der eigenen Einsicht in ihren Inhalt". Man kann deshalb nicht sagen, der „Glaube gehe in Wissen über, gehe in diesem auf"; sie „bestehen nebeneinander als zwei wesentliche Funktionen der Vernunft". Insofern soll die § 45 der „Einleitung in das theologische Studium" ausgesprochene Ansicht zurückgenommen sein, daß diesseits schon „an die Stelle des strengen Glaubens ein Wissen tritt"; eine Auflösung des Glaubens findet erst jenseits statt, aber nicht in das Wissen, sondern in das Schauen[1].

Im Sinne eines milderen Traditionalismus vertritt Drey die Auffassung, daß eine positive Offenbarung Gottes unbedingterweise notwendig sei, damit die Vernunft zur Entwicklung komme, nicht bloß bedingterweise, wie die Gegner der englischen Deisten und die meisten kirchlichen Theologen der Neuzeit, z. B. Dobmayer, annehmen. „Die sogenannte natürliche Religion ist nichts anderes als eine willkürliche Abstraktion aus der geschichtlichen Entwicklung". Wie nach „natürlichen Gesetzen und Bedingungen . . . noch jetzt und überhaupt die Entwicklung des Selbst- und Gottesbewußtseins erfolgt", wie es „Gesetz alles Endlichen ist, daß es sich zwar aus sich, aber nur durch Vermittlung eines andern außer ihm entwickle", wie im „ordentlichen Entwicklungsgang der Mensch es ist, der den Menschen erzieht, die schon entwickelte Vernunft, welche die noch unentwickelte des Zöglings entwickelt", so wurde die Vernunft des Menschen durch die historische Offenbarung Gottes erzogen, ja sie mußte so erzogen werden, denn es konnte sich der Mensch als „Ebenbild Gottes nur erkennen und nach außen sich nur entfalten in der wahrnehmbaren Begegnung des Urbildes, in einer gegenständlichen Erscheinung Gottes oder, was dasselbe ist, in einer äußeren Offenbarung", von welcher die spätere erlösende Offenbarung mit ihren „übernatürlichen", die Natur übersteigenden Wundern und Inspirationen nur die Fortsetzung ist. Eine solche Offenbarung war nicht bloß möglich, sondern objektiv notwendig[2]. Damit hängt auch zusammen, daß die Apologetik in ihrem ersten Teile als Philosophie der Offenbarung nicht bloße Kriterienlehre sein soll, da diese Kriterien „aus der geschichtlichen Erscheinung des Christentums ursprünglich abgezogen, schon darum keine volle Anwendung auf andere Religionen zulassen" und „strenggenommen nur dem Christentum zukommen"[3].

---

[1] Drey, Apologetik I, 269 ff. 284—290.
[2] I, 54. 130—133. 138. 140—141. 193. 208.
[3] I, S. VII—VIII.

3. Auch die katholischen Theologen haben seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts und besonders in der zweiten Hälfte desselben die apologetische Wissenschaft auf sehr fruchtbare Weise bereichert. Auf dem Gebiete der Apologie haben sich durch anerkennenswerte, ja mitunter ganz bedeutende Leistungen in Deutschland hervorgethan Hettinger, Bosen, Weiß, Schanz, Schell, außerhalb Deutschlands Dechamps, Laforet, Causette, Bougaud, Duilhé de Saint Projet, Orti y Lara, Ausonio Franchi[1]. Zahlreiche katholische Theologen haben auch die Apologetik als Fundamentaltheologie bearbeitet; doch auf verschiedene Weise, was hier vor allem unsere Aufmerksamkeit fesseln soll. Sie haben zum großen Teil dieselbe gleich Drey als eine historisch-philosophische Begründungswissenschaft der Dogmatik — der allgemeinen sowohl wie der speziellen —, ja der gesamten von deren Prinzipien ausgehenden Theologie aufgefaßt und auszuführen gesucht; so z. B. Schwetz, Reinerding, Sprinzl, Gutberlet, Norbertus a Tux, Stöckl, Schill, Ottiger, Wilmers, van Weddingen, Leboucher[2]. Andere Theologen haben die Apologetik zwar eben-

---

[1] Franz Hettinger, Apologie des Christentums. 3 Bde. Freiburg 1863—1867, 7. Aufl. 1895 ff. Ch. H. Bosen, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. Freiburg 1864; Der Katholizismus und die Einsprüche seiner Gegner. Freiburg 1865. A. M. Weiß O. Pr., Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sittenlehre. 5 Bde. Freiburg 1878—1889; 3. Aufl. 1894 ff. Paul Schanz, Apologie des Christentums I—III. Freiburg 1887—1888. H. Schell, Die göttliche Wahrheit des Christentums I—II. Freiburg 1895—1896. *V. A. Dechamps,* Le libre examen de la verité de la foi. Tournai 1857, von J. B. Heinrich ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Wahrheit und Vernünftigkeit des Glaubens. Mainz 1858. *N. J. Laforet,* Les dogmes catholiques. 4 vols. Tournai 1860. Causette, Le bon sens de la foi exposé. 1re éd., Paris 1871, ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Vernünftigkeit des Glaubens. Mainz 1888. *E. Bougaud,* Le Christianisme et les temps présents. 5 vols. Paris 1872 s., ins Deutsche übertragen von Prinz Philipp von Arenberg unter dem Titel: Christentum und Gegenwart. Mainz 1895 ff. Duilhé de Saint Projet, Apologie scientifique de la foi chrétienne. 3e éd., Paris 1890, ins Deutsche übersetzt von C. Braig unter dem Titel: Apologie des Christentums. Freiburg 1889. *Orti y Lara,* La ciencia y la divina revelacion. Madrid 1881, ins Deutsche übersetzt von L. Schütz unter dem Titel: Wissenschaft und Offenbarung. Paderborn 1884. *Ausonio Franchi,* Ultima critica, parte terza: Il razionalismo del popolo. Milano 1893. L. v. Hammerstein, Begründung des Glaubens. 3 Bde. Trier 1891—1893.

[2] *J. Schwetz,* Theologia fundamentalis. Ed. 4., Viennae 1862. *F. H. Reinerding,* Theologia fundamentalis. Monast. 1864. J. Sprinzl, Fundamentaltheologie. Wien 1876. C. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. 3 Bde. Münster 1888—1894; 2. Aufl. 1895. *Norbertus a Tux* O. Cap., Compendium theologiae fundamentalis. 2 voll. Brixinae 1891. Albert Stöckl, Lehrbuch der Apologetik. 2 Bde. Mainz 1895. A. Schill, Theologische Prinzipienlehre. Paderborn 1895. *J. Ottiger* S. J., Theologia fundamentalis. Tom. I. Frib. 1897. *G. Wilmers* S. J., De religione revelata. Ratisb. 1897; De ecclesia Christi. Ratisb. 1897. *A. van Weddingen,*

falls als Fundamentaltheologie aufgefaßt und behandelt, aber in einem andern Sinne, nämlich im Sinne einer allgemeinen Dogmatik, welche als Begründungswissenschaft der speziellen Dogmatik und der gesamten Theologie zu dienen hat. So auf eine ihm eigentümliche Weise J. v. Kuhn. Er hat zwar keine Apologetik geschrieben, jedoch in seiner Dogmatik, in seinen Streitschriften deren Stellung zur Gesamttheologie präzisiert und hierbei manche Gedanken zur Aussprache gebracht, deren Berücksichtigung und Sichtung für die Fortgestaltung der Apologetik sehr fruchtbringend sein kann. Er folgte hierin nicht der Auffassung seines Lehrers Drey. Dieses erklärt sich aus seiner, schon in der Abhandlung über „Glauben und Wissen" 1839 zu Tage tretenden Opposition gegen die Hermesische Lehre. Es kann nach ihm die denkende Vernunft „von sich aus als objektive Vernunft, unabhängig von allen Einflüssen und Erfahrungen die Offenbarung als Thatsache gar nicht erkennen, geschweige mit voller Evidenz nachweisen. Sie erkennt nur die Möglichkeit der Offenbarung. Die apologetischen Beweise, die wir völlig anerkennen und deren Wert wir vollständig würdigen, sind keine rein philosophischen, sondern theologische Beweise gemäß dem Prinzip der fides quaerens intellectum; sie gehen vom Glauben aus und führen zur Erkenntnis des Glaubens: Credo ut intellegam". Der christliche Glaube ist kein bloßer Vernunftglaube, er ist „eine Gnade, eine Lebenserfahrung, die der Mensch an der Hand Gottes machen kann". Die denkende Vernunft und die Vernunftwissenschaft, die sich nicht auf den Standpunkt des Glaubens stellt, vermag „keinen eigentlichen und rein philosophisch-stringenten Beweis für die Thatsache des Christentums als absolute Offenbarung zu liefern und das übernatürliche Motiv des Glaubens zu ersetzen, sondern nur Gründe zu erkennen (motiva credibilitatis), die den Glauben an das Christentum vom Standpunkte desselben als einen vernünftigen bewähren und die Einwendungen der Ungläubigen abweisen. Mit einem Wort: man kann sich nicht in das Christentum hinüber- und hineinphilosophieren"[1]. Die Glaubwürdigkeitsgründe sind keine Vorbedingungen des göttlichen Glaubens, weil sie das Verdienst desselben beeinträchtigen würden und auch dessen Motiv nicht ersetzen. Sie sind keine rationes demonstrativae von vorausgehender Art, sondern nur rationes persuasoriae von nachfolgender Art[2]. Dieses gilt insbesondere

---

Les éléments raisonnés de la religion, apologétique fondamentale. Brux. 1875, in wiederholter Auflage erschienen. *A. Leboucher*, Tractatus de vera religione et de ecclesia. 2 voll. Paris 1878, 1880.

[1] J. Kuhn, Dogmatik I (2. Aufl., Tübingen 1859), 263—264. Dagegen I, 275 in der Anmerkung heißt es, daß „die Philosophie auf die Theologie vorbereitet und einleitet, daß sie die Möglichkeit einer Offenbarung, die Thatsache derselben im Christentum, daher auch die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens beweist".

[2] J. Kuhn, Philosophie und Theologie (Tübingen 1860) S. 8—9. 49—55.

auch von den Wundern und Weissagungen als äußeren Glaubwürdigkeitsgründen. Sie sind wohl geschichtliche Thatsachen, aber keine gemeingeschichtliche, natürliche, sondern „übernatürliche Thatsachen und integrierende Bestandteile der unmittelbaren Gottesoffenbarung“ wie die Thatsachen der göttlichen Lehroffenbarungen. Sie sind also Glaubensthatsachen, denn die Erkenntnis, daß sie von Gott ausgehende, wirkliche Wunder und Weissagungen sind, ruht „letztlich auf Glauben, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, persönliche Überzeugung“. Sie können also von der Vernunft zum Beweise der Thatsächlichkeit göttlicher Lehroffenbarungen nur verwendet werden als rationes persuasoriae ganz in ähnlicher Weise wie die zur Rechtfertigung des Inhaltes derselben herangezogenen dogmatischen Erkenntnisgründe „keine rationes demonstrativae sondern probabiles, verisimiles sind“; es kann also der auf Wunder und Weissagungen sich stützende Beweis der Wahrheit und Vernünftigkeit des christlichen Glaubens „kein gemeinwissenschaftlicher, historischer und philosophischer, sondern muß ein theologischer sein“[1]. Hiermit ist die Entstehung der Apologetik und ihre Stellung zur Dogmatik schon bezeichnet. Durch Reflexion „auf unser christliches Bewußtsein (als Thatsachen unserer christlich-kirchlichen Erziehung und Unterweisung)“ finden wir, daß das Christentum unmittelbar göttlichen Ursprungs und Charakters und die absolute Religion sei und die Kirche die wahre von Christus gestiftete und von seinem Geist beseelte Kirche; so entsteht die Wissenschaft, welche den Namen Apologetik führt, richtiger aber „dogmatische Grundwissenschaft und generelle Dogmatik“ genannt wird[2]. Sie ist also nach Kuhn nicht eine philosophisch-historische Begründungswissenschaft der allgemeinen Dogmatik, sondern vielmehr diese selber als Begründungswissenschaft der speziellen Dogmatik. Diese Auffassung der Apologetik mahnt insofern an jene von Schleiermacher, läßt aber im unbestimmten, ob der Glaube, von welchem die Apologetik auszugehen hat, wie bei Schleiermacher auf dem Motive innerer Gnadenerfahrung und Gottesbezeugung ruhe oder auf einem andern Motive.

Zahlreiche katholische Theologen haben ebenfalls die Apologetik als allgemeine Dogmatik und somit als Grundwissenschaft der speziellen Dogmatik und der gesamten von dogmatischen Prinzipien ausgehenden Theologie behandelt, mögen sie in apologetischen Werken mit historisch-philosophischen Beweisgründen, welche für die Gläubigen wie für die Ungläubigen Geltung haben, nebenher auch dogmatische verbunden haben, welche nur für die Gläubigen Geltung haben wie Hettinger, Zigliara, Lambrecht u. a. oder in dogmatischen Werken umgekehrt mit dogmatischen

[1] Tübinger Quartalschrift 1860, S. 293. 310—314 in der Abhandlung über Glauben und Wissen nach St. Thomas.

[2] J. Kuhn, Dogmatik I, 3—4. 201—204.

Beweisgründen nebenher historisch-philosophische wie z. B. Liebermann, Klee, Heinrich, Scheeben, Mazzella u. a[1]. Diese Theologen anerkannten aber mit Recht, daß der göttliche Glaube nicht bloß eine kraft der Gnade und der freien Willenshingabe zu stande kommende Lebenserfahrung sei ohne Voraussetzung vernünftiger, ihm vorleuchtender Glaubwürdigkeitsgründe, anerkannten also auch, daß diese letzteren wissenschaftlich als objektiv zureichende, irgend wie evidente und zwingende Beweisgründe herausgestellt werden können, leugneten folglich nicht die Möglichkeit einer selbständigen Fundamentaltheologie abgesehen von dogmatischen Glaubensgründen, wenngleich sie ihrerseits aus Zweckmäßigkeitsgründen solche mitverwendeten; dadurch ist ihr Standpunkt prinzipiell verschieden vom Standpunkte Kuhns.

Manche katholische Theologen der neuesten Zeit leugneten die Möglichkeit einer historisch-philosophischen Begründungswissenschaft des positiv-übernatürlichen Offenbarungsglaubens durch äußere oder innere Glaubwürdigkeitsgründe dagegen ganz und gar, weil man anbetrachts der Ohnmacht der menschlichen Vernunft alle Gewißheit oder wenigstens die Gewißheit der übersinnlichen Dinge im vorhinein schon auf jenen Glauben bauen müsse; so die Vertreter des strengen Traditionalismus in Frankreich und Fr. Friedhoff im „Grundriß der Apologetik" ([Münster 1854] § 52—54). Auch W. Hillen glaubte den seitherigen Weg der Apologetik, durch geschehene Wunder und erfüllte Weissagungen das Offenbarungsfaktum nachzuweisen, verlassen zu müssen und wollte seinerseits die Göttlichkeit und Wahrheit des Christentums und der katholischen Kirche

---

[1] Siehe *L. B. Liebermann*, Instit. theol. Moguntiae 1819 ff. A. Berlage, Apologetik. Münster 1834. H. Klee, Katholische Dogmatik. Mainz 1835. J. N. Ehrlich, Fundamentaltheologie. Prag 1859 (§ 16, 25—34). J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 1. Aufl. 1860, letzter Band, 2. Aufl. 1880—1884, 4. Band *Vinc. Maria Gatti* O. Pr., Institutiones apologeticae polemicae. Romae 1866. *Teissonier*, Compendium Theol. dogm. tom. I. Nemansi 1872—1873. J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie. I. Bd. Mainz 1873. M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. I. Bd. Freiburg 1873. *B. Jungmann*, Institutiones theol. dogm. generalis. Lovanii 1874. *G. M. Jansen*, Praelectiones theol. fundamentalis. Ultrajecti 1875. *H. Hurter* S. J., Theol. generalis. Oeniponte 1876. Fr. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik I (Freiburg 1879), 21; 2. Aufl. 1885; und Artikel: Fundamentaltheologie im kath. Kirchenlexikon, 2. Aufl. *Cam. Mazzella* S. J., De religione et ecclesia. Romae 1880. *J. Stadler*, Theologia fundamentalis t. I. Zagabriae 1880 (n. V—XI); t. II. Serajevii 1884. *Joh. Ev. Zadori*, Syntagma theol. dogm. fundamentalis. Strigonii 1882. *Th. M. Zigliara* O. Pr., Propaedeutica ad s. Theologiam p. VIII sq. 137. Romae 1884. J. Bautz, Grundzüge der Apologetik. Mainz 1887. *H. Car. Lambrecht*, Theol. fundamentalis t. I. II. III. Gandavi 1889—1890 (I, 19—21, 28—29). *Fr. Egger*, Enchiridion theol. dogm. generalis. Brixinae 1893. *Jos. Mendive* S. J., Institutiones theol. dogm. t. I. Vallisoleti 1895. *Gust. Lahousse* S. J., De vera religione. Lovanii 1897.

nachweisen aus ihrer „Angemessenheit an die Bedürfnisse der menschlichen Natur"[1], was nur ein anderer Ausdruck ist für das testimonium Spiritus sancti als Grundkriterium. Anders die Vertreter der von Ollé-Laprune gegründeten neuen Apologetenschule Frankreichs. Sie versuchen den Nachweis, daß das Christentum und die katholische Kirche allein den Bedürfnissen und Erfordernissen einer befriedigenden Thätigkeit des Menschen entspreche und dem gewaltigen, oft überhasteten und krankhaften Ringen der modernen Menschheit den ersehnten Frieden zu bringen vermöge, ohne in der Regel deshalb dem hergebrachten, vorherrschend der äußeren Glaubwürdigkeitsgründe sich bedienenden Beweisverfahren Eintrag thun zu wollen[2]. Einem solchen will auch J. Didiot keinen Eintrag thun, wenngleich er die Apologetik als eine übernatürliche Logik faßt. Wie die Philosophie nach ihm sich in eine natürliche Logik, Metaphysik und Moral teilt, so die Theologie in eine übernatürliche Logik, Metaphysik und Moral. Und wie die natürliche Logik sich teilt in eine sogenannte kleine, welche den dialektischen Prozeß des subjektiven Erkennens zergliedert, und eine größere, welche kritisch die objektive Geltung desselben darzulegen hat, so teilt sich die übernatürliche Logik in eine kleine und größere, in eine subjektive und objektive[3]. Nun ist zwar die Theologie objektiverseits Wissenschaft des Übernatürlichen, kann aber subjektiverseits wie möglicherweise auch der ihr zu Grunde liegende Glaube an die Offenbarung vermöge rein menschlicher Kräfte bethätigt werden, muß nicht vermöge übernatürlicher, durch Gnade erhöhter Kräfte vollzogen werden, ist nach dieser Seite hin nicht wesentlich eine übernatürliche Wissenschaft und die Apologetik nach dieser Seite hin nicht wesentlich übernatürliche Logik. Die Auffassungsweise Didiots dürfte deshalb nicht geeignet sein, Propaganda zu machen.

Die meisten katholischen Apologeten hielten sich an das Beweisverfahren, von der Offenbarung im allgemeinen auszugehen, zur übernatürlichen Offenbarung und deren Kriterien vorzugehen, dann auf deren Thatsächlichkeit in der Uroffenbarung, deren Entstellung im mythischen Heidentum, deren Forterhaltung und Fortbildung in der alttestamentlichen Offenbarung überzugehen, die Erfüllung letzterer in Christus aufzuzeigen und schließlich die Heilige Schrift und Überlieferung als Quellen und die katholische Kirche als lebendige Vertreterin und Auslegerin der christlichen Offenbarung zu erweisen. Manche jener Apologeten wie z. B. Reinerding,

---

[1] W. Hillen, Apologetik des Christentums vom Standpunkt des Opfers (Warendorf 1863), Vorrede und S. 8—9.

[2] Vgl. P. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik (Regensburg 1897) S. 118—131.

[3] *J. Didiot,* Logique surnaturelle t. I. II. Paris-Lille 1892, 1894. I, 3—18; II, 3 sq.

Dechamps, van Weddingen brachten ergänzungsweise — sozusagen zur Gegenprobe — auch ein dem entgegengesetztes Beweisverfahren zur Anwendung, indem sie die Göttlichkeit der katholischen Kirche direkt aus ihrem gegenwärtigen Lebensbestande und weiter zurück aus ihrer ganzen Geschichte zu konstatieren und hieraus dann die Göttlichkeit ihrer Überlieferung und der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde und der christlichen und vorchristlichen Offenbarung selber abzuleiten versuchten.

Besonders in der Abgrenzung der Apologetik von der Philosophie einerseits und der Bibelwissenschaft und Glaubenswissenschaft anderseits gingen die katholischen Apologeten der Neuzeit auch auseinander. Manche zogen ganze Partien der Metaphysik und Religionsphilosophie in die Apologetik herein, wogegen sich andere erklärten, indem eine solche Praxis nur etwa Billigung finden könne, wo man die erforderlichen philosophischen Vorkenntnisse nicht glaube voraussetzen zu dürfen. Manche zogen nach dem Vorgange der älteren Apologeten die ganze Einleitung ins Alte und Neue Testament — freilich in verkürztem, unzureichendem Maße — oder wenigstens eine Übersicht ihrer kritischen Hauptergebnisse in die Apologetik herein, während andere grundsätzlich dieses vermieden anbetrachts dessen, daß in neuerer Zeit sich besondere Unterrichtssparten hierfür gebildet haben. Manche derselben, wie z. B. Drey, Schwetz und neuestens besonders Ottiger, betrachteten als Gipfelpunkt der apologetischen Offenbarungslehre nicht bloß den Beweis der göttlichen Sendung Jesu in der Fülle der Zeiten, sondern auch den Beweis der Gottmenschheit Jesu hauptsächlich deshalb, weil die messianischen Weissagungen der Propheten ohnedem nicht ihrem Vollsinne nach als erfüllt gelten könnten, während andere nur den ersteren Beweis, nicht den letzteren als deren Zielpunkt ansahen, weil aus gleichem Grunde dann auch der wesentlichste Inhalt der gesamten Glaubenslehre — der Lehre von der göttlichen Trinität, von Christus als Erlöser und dessen stellvertretendem Opfer, vom eucharistischen Opfer, vom Endzustande der Kirche — in die Apologetik hereingezogen werden müßte, also keinerlei Abgrenzung derselben von der allgemeinen und speziellen Dogmatik mehr vorgenommen werden könnte.

Die apologetische Wissenschaft und die Erfahrungswissenschaften im 19. Jahrhundert.

Von den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts an war die Herrschaft der vordem so mächtigen, in den Bahnen eines pantheistischen Monismus oder deisierenden Monadismus wandelnden metaphysischen Systeme mehr und mehr gebrochen worden; Materialismus, mechanischer Monismus, Positivismus, Skeptizismus waren an deren Stelle getreten. Die Naturforschung, von der Naturphilosophie sich abwendend, hatte

in immer gesteigertem Maße empirische Bahnen eingeschlagen, was an sich einen Fortschritt bedeutete, verlor aber vielfach den Blick auf das Übersinnliche und um so mehr auf das Übernatürliche. Größer und immer größer und bewunderungswerter waren die Erfindungen, zu denen sie fortschritt, um sie technisch zu verwerten, so daß man das 19. Jahrhundert füglich das Jahrhundert der Erfindungen nennen kann. Diese Erfindungen führten förmliche Revolutionen auf den Gebieten des Verkehrs- und Handelslebens, des wirtschaftlich-sozialen und religiös-kirchlichen Lebens herbei. Eine Art neuer Völkerwanderung war eingetreten, welche eine immer zunehmende Mischung der Bevölkerung auch in konfessioneller Beziehung und sofort einen immer mehr in die Niederungen des Volkslebens herabsteigenden Indifferentismus zum Gefolge hatte. Die individualistisch freiheitliche, durch die Gesetzgebung mächtig geförderte Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens brachte in steigender Weise umgekehrt auch eine Entmischung der Bevölkerung mit sich, eine Teilung derselben in die zwei Heerlager der Besitzenden und Besitzlosen oder „Enterbten“, die zur Folge hatte, daß die letzteren wie die ersteren gar vielfach den Himmel auf der Erde suchten und mit dem Massenelende dem Massenunglauben anheimfielen. Gleich der Naturwissenschaft betrat auch die Anthropologie, Ethnologie, Geschichts-, Sprach-, Sozial-, Kunst- und Religionswissenschaft die Bahnen einer immer ausgedehnteren empirisch-geschichtlichen Spezialforschung, was an sich einen ganz und gar anzuerkennenden Fortschritt bedeutete, verlor aber desgleichen oftmals auch den Blick auf die höhere Welt des Übersinnlichen und des Übernatürlichen.

Angesichts all dessen war sowohl die auf die Fundamente des christlichen Glaubens zurückgehende Apologetik wie die mehr ins Spezielle eingehende Apologie desselben vor neue Aufgaben gestellt, indem sie sich einerseits mit manchen neuen, durch die naturwissenschaftliche und geschichtliche Forschung aufgeworfenen Problemen zu beschäftigen hatte und anderseits dieselben nicht bloß soweit möglich einer streng wissenschaftlichen Lösung für die Kreise der Fachgebildeten und nicht bloß einer für die Kreise der Halbgebildeten accommodierten Bearbeitung, sondern auch einer für die großen Massen berechneten, im Volkstone gehaltenen Behandlung zu unterziehen hatte. Hiermit war vielfach ein bisher unbebautes Feld eröffnet sowohl für die akademische Wirksamkeit wie für die homiletische und katechetische in Kirche und Schule, sowie in der Presse und in den Vereinen. Es galt hier Aufgaben ins Auge zu fassen und anzufassen, die zum großen Teil nicht auf kirchlich-konfessionellem Gebiete lagen, sondern auf allgemeinchristlichem, sofern es erforderlich wurde, die Grundlagen und Grundwahrheiten des christlichen Glaubens gegen die Umsturzbewegungen negativer Richtungen zu schirmen, die mit wachsendem Erfolge ihre Grundsätze in das große Publikum hinausgetragen und der Welt statt des alten

Evangeliums ein neues, statt des Jenseitsevangeliums ein bloßes Diesseitsevangelium verkündet hatten. In den Dienst dieser Aufgaben können sich Vertreter der theologischen wie der weltlichen Wissenschaften, gebildete Theologen wie gebildete Laien stellen — vielfach zu gemeinsamem Zwecke unitis viribus. Keiner vermag alles. Die Theologen vermögen zu apologetischem Zwecke mehr von der exegetischen und kirchengeschichtlichen Seite her beizutragen, die Gebildeten des Laienstandes mehr von seiten der weltlichen Fachdisziplinen. Zum Teil ist dieses auch bis jetzt schon geschehen. Haben sich nicht mit den einschlägigen Ausführungen von Theologen wie z. B. eines Wiseman, Reusch, Lorinser, Hummelauer, Schanz, Duilhé de Saint Projet, Fr. Delitzsch, Zöckler u. a. insofern vielfach auch die Ausführungen von Naturforschern wie Baer, Wigand, Pfaff, Moigno u. s. w. harmonisch berührt? Haben sich nicht mit den Ausführungen französischer Konferenzredner von Freyssinous und Lacordaires Zeiten an bis heute vielfach auch die Ausführungen christlich gesinnter Nationalökonomen und Sozialpolitiker harmonisch berührt? Das Christentum erfaßt und umfaßt nicht bloß den Menschen der Übernatur, sondern auch den Menschen der Natur, also den ganzen Menschen, die ganze menschliche Gesellschaft in all deren Ordnungen und Arbeitsgebieten, die apologetische Vertretung desselben darf sich nach keiner Seite hin grundsätzlich abschließen, wenn sie einen Erfolg sich versprechen will, der Apologet hat nach allen Seiten hin seinen Blick offen zu halten, wenn er mit vollerem Blicke auch nicht alles, sondern nur das eine und das andere zu erfassen vermag. Es möge insofern besonders noch an die Worte gemahnt sein, welche von Hertling bei einer feierlichen Gelegenheit gesprochen: „Was wir jetzt brauchen, das sind nicht so sehr die Apologeten als vielmehr die eigentlichen Fachgelehrten, diejenigen, die, mit dem Rüstzeug der modernen Forschung ausgestattet, in selbständiger Arbeit das Gebiet des menschlichen Wissens zu erweitern und zu befestigen bemüht sind. Und glaube man nicht, daß die Apologetik dabei zu kurz käme. Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Name mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist und der sich zugleich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf.“[1]

Zahlreich sind die Fragen, welche seit dem Ausgange des 18. und während des 19. Jahrhunderts sowohl die Theologen wie die Fachgelehrten der verschiedenen positiven Profanwissenschaften beschäftigten. Es sind dieses die großen Fragen betreffs der Welt- und Erdentwicklung, der Entstehung des Organischen und seiner verschiedenen Arten, der Entstehung des Menschen, der verschiedenen Menschenrassen, Sprachen, Religionen, ferner betreffs des

[1] G. v. Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (Freiburg 1897) S. 572.

Christentums in seiner Stellung zu den Kulturaufgaben der Menschheit, der Kirche in ihrer Stellung zur Familie, Gesellschaft, zum Staate, zur Schule u. s. w. Es sind dieses Fragen, die ins 20. Jahrhundert hinübergehen, um hier im erweiterten Maße die Geister zu beschäftigen.

Hiermit beschließen wir diese geschichtliche Übersicht. Sie sollte zeigen, wie allmählich die Apologetik als Fundamentaltheologie sich allererst von der Apologie und in neuester Zeit auch von der allgemeinen Dogmatik losgelöst und als selbständige Begründungswissenschaft der Theologie konstituiert habe. Sie sollte zugleich zeigen, wie im Laufe der Zeiten mannigfache, ja die mannigfachsten Probleme sich aufgeworfen haben, deren Lösung ihre Aufgabe bildet.

Prinzip der Apologetik.

1. Subjektives Prinzip aller und jeder Wissenschaft ist der Mensch mit seinen Vermögen und Thätigkeiten, besonders mit seinem sinnlichen und geistigen Erkenntnisvermögen und deren Thätigkeiten: doch diese können nicht Prinzip einer wissenschaftlichen Entwicklung werden ohne ein Objekt, von welchem aus andere Objekte irgendwie beweisbar sind. Von einem reinen Nichts aus ist auf — Nichts zu kommen. Ein Objekt, welches Prinzip einer solchen Entwicklung wird, heißt objektives Prinzip. Es muß zu diesem Zwecke in Urteilsform ausgesprochen werden, um als Beweisgrund weiterer Urteilsbildungen Verwendung finden zu können. Je nach der Natur der einzelnen Wissenschaften kann es ein in sich mehrheitliches oder ein einheitliches sein, wie wir aus der philosophischen Erkenntnislehre voraussetzen.

Was wird nun das objektive Prinzip der Apologetik sein? Die positiv-übernatürliche Offenbarung, insbesondere die christliche und in der Kirche niedergelegte jedenfalls nicht, denn diese sind ihrer Existenz und Glaubwürdigkeit nach von ihm aus zuerst zu beweisen. Jede religiöse Autorität, auch die falsche, behauptet in der Wahrheit zu stehen und muß es behaupten, wenn sie sich als Autorität behaupten und als solche sich nicht preisgeben will. Es würde sonach eine petitio principii sein, zu sagen: irgend eine Autorität ist eine göttliche, weil sie es von sich selber behauptet. Man würde also auch die Göttlichkeit des Christentums, der Heiligen Schrift, die Unfehlbarkeit der Kirche schlecht verteidigen, wenn man sie ausschließlich nur auf ihre Selbstaussage hin verteidigen würde, wenn man sagen würde: Die Göttlichkeit des Christentums ist eine Lehre desselben, also wahr, die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift ist eine Lehre derselben, also wahr, die Unfehlbarkeit der Kirche ist eine Lehre, ein Dogma derselben, also wahr. Allerdings sind dieses Lehren derselben, die Glaubwürdigkeit dieser Lehren beruht aber auf der Göttlichkeit ihrer

Autorität, und daß ihre Autorität eine Gottesautorität ist und nicht bloß eine Menschenautorität und nicht bloß vorgegebenerweise wahr und unfehlbar ist, das muß mit Erfahrungs- und Vernunftgründen bewiesen werden, also mit allgemein-menschlichen Gründen, die für jedermann Geltung haben.

Daraus erhellt, daß die Apologetik die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung mit Wissensgründen zu verteidigen hat und nicht mit Glaubensgründen wie die Dogmatik. Gleich den rein weltlichen Wissenschaften hat sie also das intellego ut credam zu ihrem Erkenntnisprinzipe, nicht das credo ut intellegam wie die Dogmatik und diejenigen Wissenschaften, die von dogmatischen Grundlagen ausgehen; sie hat durch das Wissen zum Glauben vorzudringen (per intellectum ad fidem), nicht durch den Glauben zum Wissen (per fidem ad intellectum), kann also, um in der Sprache Melchior Canos zu reden, von Anfang an nur aus Beweisquellen (locis) der Erfahrung und Vernunft schöpfen, nicht aus Beweisquellen der positiven Offenbarung, Schrift- und Kirchenlehre. Sie ist dem Erkenntnis- und Beweisprinzip nach somit völlig verschieden von der Dogmatik und folglich auch kein Teil derselben, auch nicht allgemeine Dogmatik, sondern eine sie grundlegende, selbständige Wissenschaft wie Drey, Reinerding, Gutberlet, Ottiger, Wilmers u. a. mit Recht festgehalten haben. Die Neuzeit ist eine Zeit der fundamentalen Irrtümer; diesen Irrtümern muß mit historischen und philosophischen Beweismitteln eine kritisch vorgehende, fundamentale Theologie entgegengestellt werden. Die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung, der Heiligen Schrift und der Kirche sind allerdings auch Offenbarungs-, Schrift- und Kirchendogmen, und zwar allgemeine Dogmen, welche jedem speziellen Dogma derselben z. B. der Trinität, Menschwerdung Gottes, der Eucharistie u. s. w. zur allgemeinen Grundlage dienen, die Hauptsätze der Apologetik sind allerdings auch Lehrsätze der allgemeinen Dogmatik von der Möglichkeit der Offenbarung angefangen bis hinauf zur Unfehlbarkeit der Kirche und ihres Oberhauptes — so erklärt es sich, daß man beide vielfach verbunden hat — aber eine allgemeine Dogmatik hat doch wieder eine reine Apologetik zur Voraussetzung, welche jene Lehrsätze durch Erfahrungs- und Vernunftgründe bewährt; Apologetik und allgemeine Dogmatik sind somit dem objektiven Erkenntnisprinzip nach unterschieden, also dem formellen Objekt oder Gesichtspunkt nach, unter welchem alles in Betracht zu ziehen ist, wenngleich identisch dem zu begründenden materiellen Objekt nach. Die eine wie die andere kann als „theologische Erkenntnislehre“ bezeichnet werden, wie es in neuester Zeit öfters geschehen ist, doch in verschiedenem Sinne; die eine als eine von bloßen Erfahrungs- und Vernunftprinzipien ausgehende, erst in ihrem Fortgange

zu einer theologischen sich aus- und umgestaltende, die andere als eine von Glaubensprinzipien bereits ausgehende, von Haus aus also schon theologische.

Die Theologie könnte keine eigentliche Wissenschaft sein, wenn sie nicht für Erfahrung — innere und äußere — und für Vernunft durch eine solche Grundwissenschaft auf eine jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Weise sich zu beglaubigen vermöchte. Sie könnte keine wahre Glaubenswissenschaft sein, wenn sie vom Glauben aus im Sinne der fides quaerens intellectum, des credo ut intellegam sich konstituieren müßte, wie Kuhn wollte. Ein Glaube, verbunden mit dem „Bewußtsein der Glaubwürdigkeit dessen, dem er glaubt", kann vernünftigerweise nicht zu stande kommen ohne eine ihm vorleuchtende Erkenntnis der Glaubwürdigkeit desselben auf irgend welche zwingende Gründe hin; eine solche Erkenntnis aber, auf objektiv wissenschaftliche Weise vertieft und erweitert, heißt — Apologetik. Allerdings ist von alten Tagen an bis in die neuesten herauf die Glaubenswissenschaft und eine ihr zur Beglaubigung dienende Grundwissenschaft, besonders die allgemeine Dogmatik und eine sie begründende Apologetik meistenteils ungeschieden aufgetreten, ohne daß aber letzterer die Möglichkeit einer selbständigen Ausbildung wäre abgesprochen worden. Eine selbständige Ausbildung derselben erscheint jedoch als gefordert durch das Interesse der modernen Zeit, denn das die Welt bewegende, übernatürliche Prinzip muß nicht bloß da und dort und nebenher, sondern selbständig in seiner Gesamterscheinung und Gesamtbedeutung aufgefaßt und apologetisch sichergestellt und gewürdigt werden angesichts einer modernen Wissenschaftsrichtung, welche mit konsequenzvoller Bewußtheit jenes Prinzip aus der Wissenschaft, aus der Schule — von der Gelehrtenakademie und Universität bis zur Volksschule herab —, aus der Kunst, aus dem Staate, aus der Gesellschaft und der Familie soweit möglich verbannen will, also auf Tod und Leben, sei es mit offenen oder geheimen Waffen angreift, dasselbe also nicht bloß in einzelnen Erscheinungen angreift; wie aber der Angriff, so die Verteidigung. Eine solch selbständige Gestaltung einer der Glaubenswissenschaft vorausgehenden Begründungswissenschaft erscheint auch als gefordert durch das Interesse einer klareren Scheidung der Beweisprinzipien beider und der von ihnen aus unternommenen Beweisführung, indem die Beweisprinzipien und Beweise, welche auf gleiche Weise für Ungläubige wie Gläubige gelten, alsdann auch äußerlich geschieden auftreten von jenen, welche bloß für die Gläubigen gelten. Die Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften bilden erkenntnistheoretischerseits den Unterbau des gesamten Wissenschaftsgebäudes, die Apologetik als Fundamentaltheologie den weiteren Auf- und Übergangsbau, welcher den das Ganze krönenden Überbau der Glaubenswissenschaft

zu tragen hat. Auf solche Weise wird jedenfalls die Fundamentierung und das methodische Gefüge des gesamten Aufbaues zu größerer, lichtvollerer Klarheit gebracht. Die Apologetik ist dergestalt dann aber nicht bloß als Begründungswissenschaft der Dogmatik zu behandeln, also nicht bloß in deren Prolegomenen zu behandeln, wie es von seiten vieler neuerer Theologen geschah. Sie ist außerdem auch Begründungswissenschaft aller theologischen Disziplinen, soweit sie von dogmatischen Prinzipien ausgehen, also der gesamten dogmatischen Theologie. Sie bildet weiterhin auch eine Vorhalle in die Gesamtheit der weltlichen Wissenschaften, soweit dieselben nicht unter rein profanem Gesichtspunkte betrachtet und gewürdigt werden, sondern auch unter dem Gesichtspunkte christlicher und kirchlicher Welt- und Lebensanschauung. Auf solche Weise aufgefaßt erscheint die Apologetik nicht bloß als eine Anleitung, wie eine derartige Begründungswissenschaft zu methodischer Ausführung kommen soll ähnlich wie die Homiletik für die Homilie, die Katechetik für die Katechese, sondern als deren Ausführung selber, also nicht als ein bloßes Stück praktischer Theologie, wie einige neuere protestantische Theologen gemeint haben, sondern als wissenschaftliche Grundlegung aller und jeder Theologie selber.

Für den populären Unterricht erscheint die Anwendung des von dogmatischen und apologetischen Prinzipien ausgehenden, insofern also gemischten Beweisverfahrens nach wie vor aus Zweckmäßigkeitsgründen allerdings als gefordert, weil die Zöglinge, denen derselbe erteilt wird, für eine rein apologetische Behandlung der Offenbarungslehre noch nicht die nötige Urteilsreife besitzen. Der Katechet wird sonach im Volksunterrichte die Religionslehre auf dogmatische Weise vortragen und nur nebenbei da und dort, soweit es der Fassungskraft der zu Unterrichtenden als angemessen erscheint, irgend welche Glaubens- und Sittenlehren, z. B. jene von Gott und dessen Eigenschaften, der Weltschöpfung und Weltregierung Gottes, von Glauben und guten Werken, von Heiligung und ewiger Beseligung u. s. w. durch Vernunftgründe beleuchten, rechtfertigen und fruchtbar zu machen suchen. Dieses gemischte Beweisverfahren wird auf gesteigerte Weise auch noch für den Religionsunterricht an den Mittelschulen — wenigstens den niedern — in Anwendung zu bringen sein, weil die Zöglinge derselben der erforderlichen Vorbildung für eine rein apologetische Behandlung der Offenbarungslehre in der Regel noch ermangeln und durch Handhabung derselben gar leicht zu einer leeren Räsonnier- und Zweifelsucht angestachelt werden könnten. Selbst für den Unterricht in theologischen Schulen kann in abermals gesteigertem Maße dieses gemischte Beweisverfahren in Anwendung gebracht werden, wenn es didaktische Gründe als rätlicher erscheinen lassen, obwohl der methodisch-wissenschaftliche Aufbau der Theologie an lichtvoller Klarheit wesentlich

gewinnt, wenn die Apologetik von der Dogmatik abgeschieden und zu deren Fundamentierung verwendet wird.

2. Die mathematischen Wissenschaften gehen aus von den objektiven Prinzipien der Zahleinheit und des Raumes, um deren verschiedene Bestimmungen und Gesetze aufzufinden. Die Erfahrungswissenschaften gehen aus von den Thatsachen der sinnlichen Erscheinungswelt als ihren objektiven Prinzipien, um deren Gesetze zu untersuchen und durch deren konkrete Anwendung bestimmte technische Zwecke zu erreichen. Die philosophische Noetik oder Erkenntnislehre hat zu untersuchen, ob die Zahl- und Raumeswelt und die sinnliche Erfahrungswelt mit allen von ihr umschlossenen Bewußtseinsthatsachen nicht, wie verschiedene Schulen der alten wie der neuen Zeit behauptet haben, eine trügerische, sich in nichts auflösende Scheinwelt, sondern eine Seinswelt sei und als solche eine Offenbarung übersinnlicher, idealer Seins- und Wesensgründe, und in letzter Linie eines einheitlichen, allwirkenden Urgrundes aller Dinge. Die objektiven Prinzipien kann sie nicht als gegebene aus den mathematischen und empirischen Wissenschaften hinübernehmen, entlehnen, hat dieselben vielmehr erst zu erproben und für die philosophischen Einzelwissenschaften: die Logik und die Metaphysik, die Ethik und Ästhetik und Religionsphilosophie, erkenntnistheoretisch festzustellen, damit sie durch diese ihre systematische Entwicklung finden können. All diese Wissenschaften hat die Apologetik zur Voraussetzung und nimmt aus ihnen lehenweise ihre objektiven Prinzipien herüber, um von ihnen aus die Möglichkeit, Erkennbarkeit und Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes und deren Erkenntnisquellen zu erforschen und erkenntnismäßig sicherzustellen.

Die Voraussetzungen, welche die Apologetik aus den Erfahrungswissenschaften herübernimmt, sind die Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung, der inneren wie der äußeren und der mittelbaren Erfahrung oder des geschichtlichen Glaubens und namentlich die psychisch-geschichtliche Thatsache des Glaubens an positiv-übernatürliche Offenbarungen Gottes und besonders an die durch die katholische Kirche vorgestellte christliche. Diese Voraussetzungen methodisch darzulegen und zu rechtfertigen ist nicht Aufgabe der Apologetik, sondern Aufgabe der einzelnen Erfahrungswissenschaften. Die Thatsachen der inneren Erfahrung auf dem Wege der Beobachtung zu erforschen und deren Gesetze aufzufinden und hinwiederum zur Erklärung psychischer Vorgänge zu verwenden, ist Aufgabe der empirischen Psychologie. Die Thatsachen der äußeren Naturwelt erfahrungsmäßig zu konstatieren, zu beschreiben und zu klassifizieren und deren Gesetze zu entdecken und technisch zu verwerten, ist Aufgabe der Naturwissenschaften. Die Thatsachen der äußeren Menschenwelt auf dem Wege mittelbarer, zeugenschaftlicher Erfahrung zu erheben, den Glauben an dieselben als wissen-

schaftlich berechtigt aufzuweisen und deren Zusammenhang zu erforschen, ist Aufgabe der Geschichtswissenschaften. Die Thatsachen des religiösen Glaubenslebens der Menschheit zu entwickeln, ist Aufgabe der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft. Ihr liegt es ob, die Glaubenslehren und die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Religionen und Religionsbekenntnisse zu ermitteln und darzulegen, insbesondere auch die der christlichen Religion und ihrer verschiedenen Bekenntnisse. Die Geschichte der christlichen Urkunden und deren Auslegung, die Kirchen- und Dogmengeschichte bilden unter diesem allgemeinen, profanen Gesichtspunkte betrachtet integrierende Teile der vergleichenden Religionskunde und eine Voraussetzung der Apologetik.

Voraussetzungen, welche die Apologetik aus den philosophischen Wissenschaften als *λήμματα* herübernimmt, sind all die übersinnlichen Wesenheiten und Ursachen, welche als wirkende und zweckmäßig leitende Mächte über den Weltthatsachen stehen: so besonders die Realität des eigenen Geistes im Unterschiede von der materiellen Natur, die Realität des Sittengesetzes, der Willensfreiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes und die Realität des göttlichen Geistes im Sinne des Theismus, also die Existenz eines persönlich-überweltlichen Gottes, welcher um seiner Allwissenheit willen nicht unbewußterweise und um seiner Allwahrhaftigkeit willen nicht bewußterweise lügen und betrügen kann und die Thatsächlichkeit der natürlichen Offenbarung Gottes und die auf Grundlage derselben zu stande kommenden natürlichen Religion. All diese Voraussetzungen zu rechtfertigen, ist nicht Aufgabe der Apologetik, sondern der einzelnen philosophischen Wissenschaften[1]. Die Apologetik ist namentlich nicht zu verwechseln mit der Religionsphilosophie, wie so oft geschehen ist. Letztere ist eine rein philosophische Wissenschaft, also einerseits verschieden von der vergleichenden Religionskunde als einer rein empirischen Wissenschaft, anderseits von der Apologetik als einer philosophisch-theologischen Wissenschaft.

Von einer näheren Erörterung und Begründung all dieser aus den Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften in die Apologetik herübergenommenen Voraussetzungen sehen wir somit hier grundsätzlich ab. Nur einige Bemerkungen mögen um größerer Klarstellung willen insofern hier Platz haben! In der Psychologie, Ethnologie und vergleichenden Religionswissenschaft frägt man: Wo beginnt im menschlichen Geistesleben dasjenige hervorzutreten, was man Religion nennt, und was macht deren Wesen aus, möge sie nun wahr sein oder falsch? Welches sind die unter allen Völkern sich findenden Bestandteile des Gottesglaubens? Ist jeder Glaube

[1] Vgl. des Verfassers Erkenntnislehre, Bd. II.

an überirdische, jenseits der Natur- und Menschenwelt stehende Kräfte und Mächte und deren Verehrung schon Religion? Ist Ahnenkult, ist Fetischismus der niedersten Formen schon Religion? Oder entsteht Religion erst dadurch, daß im Hintergrunde jener Kräfte und Mächte das Unendliche „gespürt" wird, um mit Max Müller zu reden? Worin besteht denn die Religion, sofern sie eine Erscheinung im Leben der gesamten Menschheit ist? Anders die Philosophie! Sie frägt nicht nach dem, was allen Religionen, den wahren wie den falschen, als gemeinsames Wesen faktisch zukommt, sondern was die wahre Religion, wie sie in der natürlichen Kraft und Bestimmung des Menschen liegt, zur wahren macht und ihr wahres Wesen ausmacht? Sie frägt: Was ist Gott, so wie er der menschlichen Vernunft erkennbar ist und dessen natürliche Offenbarung und die natürliche Religion in Wahrheit, was macht ihr ideales, in den wirklichen Religionen oft nur unvollkommen zur Erscheinung gelangendes Wesen aus? Und sie vermag in der That auch hierauf Antwort zu geben. Sie vermag es als Metaphysik und Religionsphilosophie. Und welche Antwort werden diese Wissenschaften auf jene Fragen geben können und geben? Sie werden sie in Wahrheit nur geben können im Sinne des Theismus. Der Materialismus vermag aus der blinden Materie und deren Atomen nicht die zweckmäßigen Bildungen der unorganischen und organischen Natur zu erklären, und noch weniger das Entstehen des Bewußtseins und am allerwenigsten das Entstehen des vernünftigen Bewußtseins, entspricht also nicht dem Kausalitätsprinzip; „wo rohe Kräfte sinnlos walten, kann sich kein Gebild gestalten", wie der Dichter sagt. Ebensowenig vermag der Pantheismus Befriedigung zu gewähren. Er vermag es nicht, wenn er, wie es meistens der Fall war, die Persönlichkeit des Absoluten leugnet und das „Unbewußte" an die Spitze des Universums stellt; denn aus dem Unbewußten vermag nicht eine zweckvolle Naturordnung zu entstehen, weil die Zweckursachen wirklich sein müssen, um auf die mechanischen Ursachen bestimmend wirken zu können, aber wirklicherweise nur in einer göttlichen Intelligenz präexistieren können. Und wie könnte Unbewußtes Bewußtsein hervorbringen? Wie Er — der Urblinde Sehende? Ein solcher Pantheismus entspricht also ebenfalls nicht dem Kausalitätsprinzip. Er entspricht ihm aber auch nicht, wenn er die Persönlichkeit des Absoluten einräumt, also als sogenannter Persönlichkeitspantheismus auftritt, wie es vielfach geschieht. Auch in diesem Falle wäre Gott das Eins und Alles, also wesensidentisch mit der Welt und diese mit ihm, der Weltprozeß also Gottesprozeß, alles Wirken der Kreaturen wäre Gottes Wirken, deren Eigenthätigkeit und Eigenwesigkeit aufgehoben, so daß die Verantwortlichkeit all dessen, was wir wirken, auf Gott zurückfallen würde; das Bewußtsein unserer eigenen Verantwortlichkeit, die Thatsache unseres

ethischen Gewissens bliebe hierdurch unerklärt und unerklärbar. Der Deismus endlich bekennt zwar einen persönlichen, von der Welt wesensverschiedenen Gott, behauptet aber, daß er nach vollbrachter Schöpfung in deren Lauf nicht mehr eingreife, ja eingreifen könne. Er schmälert die Wesensvollkommenheit Gottes, denn was Gott seinem Wesen nach ist — der Unendliche, Allherrliche — als das muß er sich auch offenbaren, wenn er sich offenbart, muß also dem Kausalitätsprinzip gemäß der Allwirkende in allem geschöpflichen Wirken sein, obwohl nicht der Alleinwirkende.

Natürlich heißt nach traditionellem Sprachgebrauche all das, was wesentlicher- oder was accidentellerweise zur Natur eines Wesens gehört (quod est naturae debitum). Natürlich für Gott sind also all dessen Vollkommenheiten und Thätigkeiten. Natürlich für die geschöpflichen Dinge ist all das, was je nach Verschiedenheit ihrer Gattungen, Arten, Individualitäten zu deren Natur gehört. Zur Natur der schon geschaffenen, existierenden Dinge gehört auch die Existenz Gottes mit den Akten der Schöpfung, Erhaltung und vorsehenden Leitung derselben. All diese Akte sind nur verschiedene Momente einer nach außen hin gehenden göttlichen Offenbarung, und diese heißt deshalb — die natürliche Offenbarung Gottes. Sie ist eine aktive oder eine passive, Offenbarungsthätigkeit oder Offenbarungswerk Gottes. Sie ist immer nur Offenbarung im allgemeineren Sinne des Wortes oder Thatoffenbarung, nicht im spezielleren Sinne einer Lehrmitteilung. So bildet sie eine Voraussetzung der natürlichen Religion, aber nicht diese selber. Gleich der Sittlichkeit ist auch die Religion eine Thätigkeit des Geschöpfes, des Menschen und zwar eine der Idee desselben entsprechende, also — zuständlich aufgefaßt — eine Tugend. Allerdings wirkt die Offenbarungsthätigkeit Gottes mit zur Erzeugung der sittlich-religiösen Thätigkeit wie aller geschöpflichen Thätigkeiten und ist auch schöpferischer und erhaltender Grund der geschöpflich existierenden Wesenheiten, welche all jene Thätigkeiten ausüben, muß aber deshalb nicht in die Definition dieser verschiedenen Wesenheiten und ihrer Thätigkeiten aufgenommen werden. Die natürliche Offenbarung Gottes ist deshalb wohl eine reale Voraussetzung der natürlichen Religion, aber kein inneres Wesensmoment derselben. Diese ist ihrem Wesen nach nichts anderes als eine Thätigkeit des menschlichen Geistes, hervorgerufen durch die Unbefriedigung des Endlichen und im Unterschiede von allen nichtreligiösen Thätigkeiten desselben auf Gott gehend als Objekt unserer Erkenntnis und Verehrung. Nicht Gott als wirkender Grund derselben gehört in ihre Wesensdefinition, sondern nur Gott als Gegenstand, Objekt derselben. Natürliche Religion ist somit Erkenntnis und Verehrung Gottes, sofern er im Vernunftlichte erkennbar ist und das Ver-

nunftziel unseres Handelns bildet. Sie ist ihrem Vollsinne nach Erkenntnis-, Gefühls- und Willensreligion, also nicht bloß eine unfruchtbare, sondern fruchtbare Verbindung mit Gott, möge sich das Wort religio etymologisch nun von religare oder relegere herleiten. Zu ihrem nächsten Objekte hat sie Gott und uns selber und die Mitmenschen nur in Beziehung auf ihn, ordnet also unser Verhältnis zu Gott wie zu uns selber und den Mitmenschen, ist somit nicht bloß Sittlichkeit, ist sogar solche in höchstem Maße. So viel über den Begriff der natürlichen Religion im subjektiven Sinne des Wortes. Objektiv genommen ist sie der Inbegriff aller durch die Vernunft erkennbaren Wahrheiten und Pflichten, welche sich auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen beziehen. Diese Fassung und Wesensbestimmung derselben stimmt sachlich überein mit jener der scholastischen Theologen, welche Gottesglaube und Gottesliebe nur als Voraussetzungen der Religion auffassen, diese selber aber als eine moralische Tugend, sich bethätigend durch Akte der Andacht, des Gebetes, Eides, Gelübdes, Opfers u. s. w. und alle, der Verehrung Gottes auch nur mittelbar dienenden Akte[1]. In neuerer Zeit ist es indessen üblich geworden, jene Voraussetzungen mit in den Begriff der Religion und der Religionslehre aufzunehmen, was nur von formeller Bedeutung ist. In neuerer Zeit sind aber auch zahlreiche Fassungen und Wesensbestimmungen von Religion hervorgetreten, welche sachlich betrachtet entweder als einseitige oder als ganz falsche gelten müssen und hier nicht im einzelnen registriert und gewürdigt werden sollen.

Die Möglichkeit einer rein natürlichen, rein menschlichen Religion leugnen, heißt die Möglichkeit der menschlichen Natur selber und ihrer Entwicklung zu dem in ihr liegenden Ziele hin leugnen. Der strenge Traditionalismus, welcher eine solche Möglichkeit leugnet und alle und jede Religion auf äußerlich-positive Überlieferung und göttliche Uroffenbarung hin als einzigen Gewißheitsgrund entstehen läßt, kann folgerecht nur in einem Skeptizismus enden, der sich selber untergräbt. Ist aber die Möglichkeit aller und jeder Religion nicht abhängig von einer äußerlich-positiven Überlieferung und Uroffenbarung im Sinne einer Ansprache als eines notwendigen Erregungsgrundes ihrer Erzeugung und Entwicklung, wie der mildere Traditionalismus will? Eine solch positive Ansprache könnte keine übernatürliche sein, weil sie eine der menschlichen Natur zum Zwecke ihrer Entwicklung geschuldete wäre. Daß eine solche als Unterricht überhaupt oder als spezieller Unterricht über göttliche Dinge nicht bloß für einzelne Menschen, sondern für

---

[1] *Thomas,* S. th. 2, 2, q. 81, a. 1 ad 1; a. 4 ad 1; a. 5. *Suarez,* De virtute et statu religionis tract. I, l. I, c. 3. *Zigliara,* Propaedeutica (1884) p. 345—350.

alle Menschen, selbst die begabtesten, erforderlich sei, wenn sie zu ihrer Vollentwicklung kommen sollen, und infolgedessen ein notwendiges Element der natürlichen Weltordnung bilde, sowie diese thatsächlich geschaffen und beschaffen ist, das läßt sich mit ausreichenden Vernunft- und Erfahrungsgründen wenigstens nicht außer allen Zweifel stellen[1]. Hat es aber in Wirklichkeit je eine rein natürliche Religion gegeben ohne alle positive? Darauf läßt sich folgendes antworten. Alle geschichtlich hervorgetretenen Religionen — die des Heidentums, Judentums, Christentums und Mohammedanismus — waren positive Offenbarungsreligionen und alle diejenigen, welche auf rationalistische Weise dieselben verwarfen und eine rein natürliche Religion irgend welcher Façon ihnen gegenüberstellten, kamen zu einer solchen nur vermittelst der positiven Offenbarungsreligionen, unter deren Einfluß sie standen. Wenn indessen eine natürliche Religion rein als solche nie wirklich war, so doch mehr oder minder mit einer positiven und unter deren Einflusse. Eine solche bildet sogar die notwendige Grundlage aller und jeder positiven, wenn letztere nicht ein blinder Köhlerglaube sein soll. Zu solchem Zwecke muß sie aber nicht notwendig eine entwickelte sein auf objektiv zureichende Glaubwürdigkeitsgründe hin, sie kann in theoretischer Hinsicht eine mehr oder minder unentwickelte sein, auf subjektiv zureichende hin, wie schon eingangs dargelegt worden.

3. All diese aus den Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften herübergenommenen Prinzipien bilden zusammen das objektive Prinzip der Apologetik, wovon sie den Ausgang zu nehmen hat, wenn sie eine wissenschaftliche Erkenntnis des Übernatürlichen gewinnen soll. Wie nun aber? Die Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften sollen von sich aus dieses nicht zu leisten vermögen, wie früher schon dargelegt wurde[2]; nunmehr hat sich jedoch gezeigt, daß sie die Prinzipien hierfür zu bieten haben. Daraus ist uns eine Antinomie erwachsen. Ist diese nun lösbar? Sie ist es auf sehr einfache Weise. Die Prinzipien, welche aus den Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften zu jenem Zwecke herübergenommen werden, sind teils negative Voraussetzungen, ohne welche eine solche Erkenntnis nicht gewonnen werden kann, teils positive Voraussetzungen, aus welchen sie gewonnen werden kann. Prinzipien der ersteren Art sind alle Erfahrungsthatsachen, Gesetze und Seinsgründe der natürlichen Weltordnung rein als solcher. Sie sind nur Bedingungen für die Erkenntnis einer höheren, übernatürlichen Weltordnung, und insofern als sie von letzterer nicht widersprochen werden dürfen, negative Kriterien derselben. Positive Prinzipien oder Kriterien derselben können nur innere

[1] Vgl. des Verfassers Erkenntnislehre II, 364—372.

[2] Vgl. oben S. 3—5.

oder äußere Erfahrungsthatsachen sein, welche einer übernatürlichen Weltordnung entstammen, oder Gesetze, welche eine in diese hinüberreichende, transzendentale Geltung haben wie z. B. das Gesetz des Widerspruches und der Kausalität[1]. Positive Prinzipien der apologetischen Beweisführung können infolgedessen nur bestimmte, durch Erfahrung und Erfahrungswissenschaften konstatierte Weltthatsachen werden, die kraft des Kausalitätsprinzips sich für uns als übernatürliche kennzeichnen im Unterschiede von allen übrigen Weltthatsachen, welche kraft des Kausalitätsprinzips lediglich als Ausflüsse und Bestandteile der natürlichen Weltordnung erkannt werden, also im Unterschiede von diesen aus der Immanenz der letzteren auf eine höhere Transzendenz hinüberweisen. Positive Prinzipien der Apologetik können nur solche Thatsachen werden, die in der inneren oder äußeren Erfahrungswelt uns entgegentreten, aber nicht aus ihr begriffen werden können als Wirkungen geschöpflicher Ursachen, sondern nur als unmittelbar-göttliche und weiterhin als übernatürlich-göttliche Wirkungen, sei es als Wirkungen mehr gewöhnlicher, mystischer Natur oder sei es als solche von außergewöhnlicher, wunderbarer Natur gleich Blitzen, die aus der überirdischen Region plötzlich und streifweise in die irdische herableuchten. Wie innerhalb der natürlichen Weltordnung jede relativ höhere Ordnung durch gewisse Thatsachen sich in einer ihr als Unterlage dienenden relativ niedern offenbart, manifestiert z. B. die organische in der anorganischen, die sinnliche in der vegetabilischen, die geistige in der sinnlichen, aber kraft des Kausalitätsprinzips als eine nicht aus den Seins- und Wirkensgründen der niedern Ordnung, sondern aus den Seins- und Wirkensgründen einer höheren Ordnung herstammende erkannt werden kann, so kann analogerweise eine höhere, übernatürliche Weltordnung durch gewisse Thatsachen sich zwar in einer ihr als Folie dienenden, natürlichen Weltordnung manifestieren, jedoch nicht aus ihr heraus eine Erklärung finden. Dort wie hier können die Offenbarungen einer höheren Ordnung von jenen einer je niedern in manchen Fällen nicht exakt und sicher unterschieden werden, dagegen in manch andern Fällen klar und deutlich, so daß sie ein bestimmtes Urteil gestatten, ja aufnötigen. Dort wie hier können gewisse Thatsachen durch Negation aus dem Rahmen einer niedern Seins- und Wirkenssphäre ausgeschieden und als Positionen einer höheren erkannt und bewiesen werden — beiderseits kraft des Kausalitätsprinzips. Wie dieses den bewegenden Puls metaphysischer Beweisführung bildet, so auch den bewegenden Puls der apologetischen. Wie ohne die universelle und ontologische Geltung und Kraft dieses Prinzips die Metaphysik der Natur, des Geistes, Gottes aufhören würde, eine eigentliche Wissenschaft zu sein, so des-

[1] Vgl. des Verfassers Erkenntnislehre II, 92.

gleichen auch die Apologetik und mit ihr die gesamte Theologie[1]. Der apologetische Beweis wird mit Thatsachen begonnen, die allererst rücksichtlich ihres Ursprungs für uns unbestimmt sind, dann aber kraft dieses Prinzips als unmittelbar-göttliche, ja als übernatürlich-göttliche Wirkungen sich kennzeichnen; er wird mit an sich, aber nicht für uns übernatürlichen Thatsachen begonnen, also nicht mit — Glaubensthatsachen. Die natürliche Offenbarung kann nicht als ein triebkräftiger Keim erachtet werden, der sich zur übernatürlichen Offenbarung Gottes als einer gereifteren, höheren Erscheinungsform auswachsen würde, kann also nicht Evolutions- und Wirkensgrund derselben sein und auch nicht unrechtlicher Grund derselben, so daß Gott um seiner Weisheit und Güte willen sie schulden würde, weil beides dem Begriffe einer freien, übernatürlichen Gnadenoffenbarung zuwidergehen würde. Infolgedessen kann sie als natürliche Offenbarung Gottes auch nicht positives Erkenntnisprinzip der übernatürlichen sein, weil letztere dadurch als übernatürliche aufgehoben würde. Die menschliche Vernunft vermag von natürlichen Weltthatsachen aus sich nicht auf positive Weise ins Christentum hinüberzuphilosophieren, weil sie es dadurch naturalisieren würde, sie vermag insofern nur an die Möglichkeit desselben hinanzukommen im Sinne ihres Nichtwiderspruchs mit den Wahrheiten und Thatsachen der natürlichen Offenbarung — insoweit hatte Kuhn vollkommen recht; wohl aber vermag sie von gewissen Weltthatsachen aus, die sie als natürliche zu verneinen und als übernatürliche zu bejahen sich genötigt finden würde, eine objektiv begründete Gewißheit, fides humana des Daseins einer im Christentum zur Vollendung gekommenen übernatürlichen Offenbarung zu gewinnen und von jenen That-

[1] Die Sicherstellung des Prinzips der Kausalität — der wirkenden, substantialen und finalen — durch die philosophische Erkenntnislehre ist somit von schwerwiegendster und folgereichster Bedeutung. Die wirkende Kausalität in eine bloß gesetzliche Aufeinanderfolge der inneren und äußeren Erscheinungen umzudeuten, umzuwerten, heißt sie entwerten, indem ihr der Vollwert genommen und „des Gedankens Blässe angekränkelt wird". In neuester Zeit — besonders auch in den Verhandlungen der internationalen Gelehrtenkongresse der Katholiken — ist mehr und mehr die Erkenntnis durchgedrungen, daß im Begriffe des Werdens der Begriff des Gewirktwerdens (der Beziehung zu einem Wirkenden) nicht eingeschlossen liege, also aus ihm nicht rein analytisch herausgeholt werden könne. Das Prinzip der wirkenden Kausalität ist ein principium per se evidens, welches da ausspricht, daß die jenen Begriffen entsprechenden Inhalte des werdenden und gewirkten Seins nur zwei, in notwendiger Beziehung zueinander stehenden Seiten eines und desselben Seins, einer und derselben Sache seien. Vgl. die Abhandlung des Verfassers über das „Kausalitätsproblem" im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1896 S. 265—279 und die Abhandlung von *J. Vinati*, Studio critico intorno al principio di causa (Compte rendu du IV. Congrès Scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg 1897 III, 645—662).

sachen aus als positiven Prinzipien vermöge des ihnen eine höhere Schwungkraft verleihenden Kausalitätsprinzips auch einen wissenschaftlichen Beweis dessen herzustellen, was Kuhn mit Unrecht in Abrede stellte.

4. Unter Voraussetzung vernünftiger Glaubwürdigkeitsmotive kann sich auf die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung und die untrügliche Autorität Gottes hin als Glaubensmotiv ein rein menschlicher Offenbarungsglaube (fides humana revelationis) bilden. Die ihm zur Voraussetzung dienenden Glaubwürdigkeitsmotive können nach Zeit, Umständen und Individualitäten sehr verschiedene sein, das Glaubensmotiv ist für alle ein und dasselbe. Wie nun aber? Kann über einer solchen fides humana oder anstatt derselben subjektiverseits nicht eine fides divina zu stande kommen? Wird eine solche fides divina außer einer übernatürlichen Wirkensgnade (Erleuchtungs- und Willensgnade) nicht noch höhere Glaubwürdigkeitsmotive und ein höheres Glaubensmotiv erfordern? Wie werden sich die der fides humana zum Stützpunkt dienenden Glaubwürdigkeitsmotive zu dieser fides divina verhalten? Als bloße Voraussetzungen oder gar als innere Teilgründe? Diese Fragen lassen sich von bloßen Erfahrungs- und Vernunftprämissen aus, also auf rein apologetische Weise, nicht beantworten, sondern nur auf dogmatische Weise, müssen also gegenwärtig außer acht bleiben[1].

Methode der Apologetik.

1. Die apologetische Methode ist die Art und Weise, wie aus dem objektiven Prinzip der Apologetik die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit einer positiv-übernatürlichen, insbesondere der christlichen Offenbarung bewiesen wird. Sie ist eine historisch-kritische, sofern sie geschichtliche Thatsachen im Unterschiede von bloßen Erdichtungen und Sagenüberlieferungen zu ermitteln hat und eine philosophisch-kritische, sofern sie die Möglichkeit, Wirklichkeit und Erkennbarkeit des unmittelbar-göttlichen, ja übernatürlich-göttlichen Ursprungs einer solchen Offenbarung und deren Beweiskraft für die Glaubwürdigkeit irgend welcher Offenbarungslehren zu prüfen hat. Die historische Methode kann wohl dazu dienen, die geschichtlich hervorgetretenen Offenbarungsreligionen soweit möglich zu erforschen, keineswegs aber dazu, deren übersinnlichen, ja übernatürlichen Ursprung zu ermitteln und Urteile zu fällen bezüglich der wirklichen oder bloß vermeintlichen Göttlichkeit und Wahrheit irgend welcher Offenbarungsthatsachen und Offenbarungslehren; hierzu bedarf sie der Ergänzung durch die philosophische Methode. Die Apologetik

---

[1] Diesen Fragen hat der Verfasser die Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens 1879 gewidmet.

kann nur dadurch eigentliche Wissenschaft werden, daß sie beiderlei Methoden zumal handhabt, jede auf ihr entsprechende Weise, daß sie aus einer historischen Wissenschaft auch eine spekulative wird und umgekehrt und dergestalt Geschichte der Offenbarung und Philosophie der Offenbarung zugleich und in einem ist, um an der Hand des Kausalitätsprinzips schließlich Wissenschaft des Übernatürlichen oder Theologie zu werden. Um zu sein, was sie sein soll, muß sie zweiäugig sein; Geschichtswissenschaft und Philosophie sind ihre beiden Augen.

2. Die Apologetik muß ihrer Methode nach beziehungsweise ferner frei und voraussetzungslos sein. Sie muß es wie jede andere Wissenschaft zunächst sein in dem ganz allgemeinen Sinne, als sie frei von allen subjektiven Vorurteilen, Lieblingsmeinungen und erst zu beweisenden Voraussetzungen zu verfahren hat. Sie muß es auch sein in dem speziellen Sinne, als sie gleich all denjenigen Disziplinen, welche zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der übernatürlichen Offenbarung, des Christentums und der Kirche erst hinführen wie die rein weltlichen und philosophischen Disziplinen nicht mit religiösen Autoritätsgründen beweisend vorgehen kann wie die Dogmatik und die von ihr ausgehenden und normierten Disziplinen. Sie verhält sich in Bezug auf die religiösen Autoritäten erst fragend vermittelst des methodischen Zweifels. Dieser ist als solcher ein rein wissenschaftlicher, kein ernstlicher, praktischer im Sinne von Hermes, kann aber allerdings in einen solchen übergehen, ja unter gewissen Umständen sogar berechtigterweise in einen solchen übergehen. Wann wird letzteres eintreten? Wann wird in dem Falle, als beim Betriebe einer Wissenschaft, insbesondere der apologetischen, sogenannte Kollisionen von Glauben und Wissen entstehen, eine bisher festgehaltene religiöse Überzeugung berechtigterweise aufgegeben werden dürfen, ja pflichtmäßigerweise sogar in eine andere, entgegengesetzte überzugehen haben? Diese Frage kann nur vom persönlichen Gewissen jedes einzelnen aus gelöst werden, denn über dieses hinaus giebt es subjektiverseits keine höhere Instanz. Wie wird diese Frage also beantwortet werden müssen von seiten eines Katholiken, weil er und solange er ein solcher ist? Und wie von seiten eines positiv-gläubigen Protestanten, weil und solange er ein solcher ist? Und wie von seiten eines freigläubigen Protestanten, weil und solange er ein solcher ist? Aus endlos vielen Fällen mögen nur diese drei herausgegriffen sein!

Verschiedene katholische Theologen der Vorzeit wie z. B. Suarez, Viva u. a. huldigten der Meinung, daß weder von ungebildeten noch von gebildeten Gläubigen der wahre Glaube, sowie das ihm vorleuchtende, vernünftige Glaubwürdigkeitsurteil ohne alle und jede Schuld — schwere oder leichte — je widerrufen und verloren werden könne, während andere

katholische Theologen wie z. B. Tanner, Platel u. a. der milderen Meinung beipflichteten, daß unter besondern Umständen solche Fälle allerdings bei Ungebildeten (rudes) eintreten können. Das Vatikanum entschied de fide cap. 3, daß die Lage derjenigen, welche durch menschliche Meinungen irregeleitet einer falschen Religion folgen, aber kraft der erleuchtenden Gnade Gottes zur Anerkennung der wahren gelangen können, und die Lage derjenigen, welche die wahre bereits besitzen und durch die göttliche Gnade in ihr bestärkt werden, eine ungleiche Lage sei, indem die letzteren nicht wie die ersteren eine gerechte Ursache haben können, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen. Das nämliche hat es can. 6 de fide auf negative Weise ausgesprochen. Die Theologen der vorbereitenden Glaubenskommission bemerkten n. 20 zu dem von ihnen entworfenen, einschlägigen Schema, daß nur die Lehre von Hermes und Vigil und nicht die Meinung eines Tanner, Platel u. s. w. hiermit getroffen werden wolle, und die 1890 erfolgte, durch Th. Granderath besorgte Veröffentlichung der Akten des Vatikanischen Konzils bezeugt, daß auch die Konzilsväter in den Glaubensdeputationen und Generalkongregationen nicht weiter zu gehen beabsichtigten. Es dürfte also nicht zu bezweifeln sein, daß die erwähnte, in öffentlicher Sitzung erlassene Definition in diesem Sinne auszulegen sei, wenngleich jene Privaterklärung der Theologen nicht ausdrücklich mit in die Definition aufgenommen wurde; Auslegungen von Definitionen und diese selber sind eben wohl zu unterscheiden[1]. Die Meinung, daß ein recessus a vera fide auf seiten ungebildeter Gläubigen wiewohl objektiv unberechtigt doch unter Umständen subjektiv berechtigter, weil unüberwindlicher, unverschuldeterweise eintreten könne, ist also eine freie theologische Meinung nach wie vor; dieses kann auch für gebildete Gläubige unter besondern Umständen präsumiert werden, weil eine sichere Scheidelinie von ungebildeten und gebildeten Gläubigen, wie J. Kleutgen[2] schon betonte, in Einzelfällen nicht gezogen werden kann. Das sind nun die Normen, gemäß welchen ein gläubiger Katholik bei etwa eintretenden Kollisionen der bezeichneten Art sowohl nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite hin zu urteilen hat.

Wie wird aber ein positiv-gläubiger Protestant insofern urteilen? Wird er, weil er und solange er ein solcher ist, nicht ebenfalls im Gewissen sich als gebunden erachten durch seine positiv-gläubige Überzeugung,

[1] Die von verschiedenen Theologen und dem Verfasser (Erkenntnislehre I, 99) den betreffenden Vatikanischen Definitionen gegebene allgemeine Auslegung hat nach Maßgabe der seitdem veröffentlichten Konzilsakten der vorbezeichneten restriktiven Auslegung zu weichen. Näheres hierüber vergleiche in der Abhandlung des Verfassers „Die Wissensfreiheit im Lichte des Vatikanums“ (Hist.-pol. Blätter 1892 CX, 857—866.)

[2] Theologie der Vorzeit, letzter Band (1. Aufl.), n. 643.

sei es im Sinne eines bestimmten konfessionellen Bekenntnisses, z. B. des lutherischen, reformierten oder im Sinne eines positiv-christlichen überhaupt, etwa auch eines unionistischen? Wird er die Preisgebung einer solchen Überzeugung, vollzogen durch Übertritt zum Katholizismus oder durch Abschwenkung zu einem mehr farblosen Christentum, ja am Ende zu einem förmlichen Un- und Widerchristentum im allgemeinen nicht anders und strenger beurteilen als den Übergang von einem Un- und Widerchristentum oder falschen Christentum zum wahren? Wird nicht ein freigläubiger Protestant, weil er und solange er ein solcher ist, sich gebunden erachten durch das philosophische oder theologische Bekenntnis, welches ihm als das wahre erscheint, wenn es auch ein sehr negativ geartetes sein sollte und eine Preisgebung desselben als Verrat der Wahrheit beklagen, dessen Annahme dagegen als einen geistigen Aufschwung und als eine Lösung und Erlösung aus dem Banne des Irrtums feiern? Dem ist in der That auch so, wie zahllose Äußerungen aus verschiedenen Ländern und Zeiten in Hülle und Fülle bezeugen. Nicht etwa bloß ein katholischer Forscher, sondern auch ein protestantischer Forscher positivgläubiger oder freigläubiger Richtung ist durch irgend welche Überzeugung gebunden, sei es auf mehr positive oder mehr negative Weise. Auch ein konfessionsloses Christentum hat in seiner Art noch eine confessio, freilich eine mehr allgemeine; auch ein sogenanntes undogmatisches Christentum hat seine Dogmen, freilich mehr negative, auch ein non credo ist in seiner Art ein credo, freilich ein negatives, auch das religiöse Freidenkertum ist nicht in allweg ein freies, sondern mitunter — sehr unfreies, indem stillschweigenderweise gar oft unbewiesene, ja die allerunbewiesensten Voraussetzungen als unbezweifelbare, selbstverständliche Dogmen dem negativen credo zu Grunde gelegt werden. Nicht bloß katholischer-, sondern auch protestantischerseits kann in Anbetracht einer solchen Bindung mit Zensur und Absetzung vorgegangen werden; würde etwa nicht auch thatsächlich ein protestantischer Theolog der positiv-gläubigen oder freigläubigen Richtung mit Zensur und Absetzung bedacht, wenn er unter Berufung auf freie Überzeugung und freie Wissenschaft sich offen zum Katholizismus bekennen würde? Hier wie dort und dort wie hier hindert eine Bindung durch irgend welche Überzeugung aber keinen dieser Forscher an einer von rein objektivem Interesse eingegebenen und geleiteten Wissenschaftsforschung, sie hindert keinen derselben, diese ganz besonders auch auf die von ihm festgehaltene sittlich-religiöse Weltanschauung auszudehnen und dem Ideal einer durch keine Vorurteile entweihten Wissenschaft zuzustreben, wenn es auch keiner voll erreichen sollte. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß sie bei Beginn ihrer Forschung oder in deren Fortgange durch ein verschiedenes Maß von positiver

oder negativer Überzeugung sich als gebunden erachten; der katholische Forscher durch ein größeres Maß von positiv-kirchlicher Überzeugung, der freigläubig protestantische durch ein größeres Maß von negativ-kirchlicher, reformfreundlicher Überzeugung und der positiv-gläubig protestantische durch eine dem Maße nach entweder mehr dem ersteren oder mehr dem zweiten zuneigende Überzeugung. Aus reinem Interesse für Wahrheitsforschung den ganzen Menschen, wie er durch Erziehung und Selbstbildung geworden, ausziehen und sich in das reine Nichts jeglicher Überzeugung stellen zu wollen, heißt einem Nebelgebilde nachjagen und nicht dem Ideal reiner Wissenschaft zustreben.

3. Schon aus dem bisherigen ergiebt sich, daß die Apologetik im großen Ganzen der analytisch-regressiven, vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigenden Methode sich zu bedienen hat, indem es in ihrer Aufgabe liegt, von Weltthatsachen aus unter Zuhilfenahme philosophischer Prinzipien, besonders des Kausalitätsprinzips auf deren gemeinsamen Grund zurückzugehen und als solchen die positiv-übernatürliche Offenbarung Gottes zu beweisen und die Heilige Schrift, Überlieferung und Lehrentscheidungen der Kirche als übernatürliche (inspirierte oder unfehlbare) Medien derselben herauszustellen. Gerade umgekehrt hat die Dogmatik im großen Ganzen die synthetisch-progressive, vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigende Methode in Anwendung zu bringen, indem sie von der in der Heiligen Schrift, der Überlieferung und den Lehrentscheidungen der Kirche niedergelegten Offenbarung Gottes im allgemeinen ausgeht und die besondern Glaubenslehren als in ihr enthalten aufzuzeigen und unter sie einzubeziehen, zu subsumieren und all ihre Konsequenzen zu entwickeln hat. Nichtsdestoweniger kann die apologetische Methode im einzelnen auch eine von allgemeinen Prinzipien z. B. der göttlichen Autorität der Heiligen Schrift ausgehende und entwickelnde sein, nachdem vorher diese Autorität bewiesen worden wie umgekehrt die dogmatische Methode im einzelnen eine induktive sein muß, indem nur auf exegetisch-historischem Wege die einzelnen Glaubenslehren erforscht werden können.

4. Die Dogmatik und alle von ihr getragenen Disziplinen können dadurch Wissenschaften werden, daß sie auf vorgedachte, methodische Weise durch die Apologetik als Fundamentaltheologie von den Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften aus ihre Begründung finden. Sie können auf solche Weise Wissenschaften werden unbeschadet dessen, daß sie von Glaubensprinzipien ausgehen und einer Bindung durch dieselben unterworfen sind. Gerade deßhalb aber, weil sie von Glaubensprinzipien ausgehen und einer Bindung durch dieselben unterworfen sind, wurde und wird oftmals der Vorwurf erhoben, daß sie bloße Scheinwissenschaften seien und infolgedessen die theologischen Fakultäten genau genommen vom Universitäts-

verbande abzutrennen wären. Dieser Vorwurf ist nur ein von der Oberfläche abgeschöpfter, blendender — Schaum. Jene Disziplinen gehen allerdings von Glaubensprinzipien aus, diese lassen sich rücksichtlich ihrer Glaubwürdigkeit aber von den verschiedensten, durch die Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften gebotenen Wissensprinzipien aus begründen und rechtfertigen. Wenn sie nicht durchgehends eine Evidenz gewinnen können aus rein inhaltlichen Gründen, so möglicherweise doch eine Evidenz aus positiven Glaubwürdigkeitsgründen. Soll das nicht ausreichend sein, um jene Disziplinen als Wissenschaften zu charakterisieren? Soll es überhaupt eine contradictio in adiecto sein, von Glaubenswissenschaft und Glaubenswissenschaften zu reden? Nun dann wird man das Gesamtgebiet der Wissenschaften in einen — Leichenacker verwandeln müssen. Dann wird man selbst die Mathematik, welche mit Recht als ein Musterbild echter Wissenschaft gepriesen wird, als eine solche abdekretieren müssen. Besitzt sie etwa in jeder Beziehung — selbst in betreff des unendlich Großen und Kleinen — eine inhaltliche Evidenz bis auf den letzten Rest? Dann wird man all diejenigen Disziplinen, welche mehr oder minder auf positivem Autoritätsglauben ruhen, wie die Naturwissenschaften, die zum Teil immer auch auf fremde Beobachtungsresultate sich stützen und um so mehr sämtliche Geschichtswissenschaften zu Pseudowissenschaften degradieren müssen, obwohl sie — mit Hilfe der philosophischen Erkenntnislehre wenigstens — die Berechtigung eines solchen Glaubens mit einer vernünftigerweise nicht anzuzweifelnden Evidenz aufzuweisen vermögen. Dann wird auch die Universität überhaupt in all ihren Fakultäten aufhören, eine — Wissenschaftsstätte zu sein. Und wenn die Bindung durch Glaubensprinzipien mit dem Charakter der Wissenschaft unverträglich sein soll, obwohl diese Bindung von Erfahrungs- und Vernunftprämissen aus auf streng methodische Weise gerechtfertigt werden kann — nun dann werden alle Wissenschaften, welche von gewissen Voraussetzungen ausgehen, also ihrem Ausgange nach schon einer Bindung unterliegen oder in ihrem Fortgange durch Gewinnung fester Ergebnisse eine solche Bindung finden, ebenfalls zu Pseudowissenschaften herabzusetzen sein, obwohl sie mit Hilfe anderer Wissenschaften, aus welchen sie jene Voraussetzungen entlehnen oder kraft eigener Beweisführungen eine derartige Bindung zu rechtfertigen im stande sind. Dann wird auch aus diesem zweiten Grunde die Universität in all ihren Fakultäten aufhören müssen, eine Lebensstätte der Wissenschaft zu sein und vielmehr nur eine geschmückte Grabesstätte derselben darstellen. Angesichts dessen sagen wir einfach: Man soll niemals zu wenig beweisen, niemals aber auch — zu viel. Wer vor lauter Selbstherrlichkeit des Denkens jedes Autoritätsglaubens und vor lauter Vernunftautonomie jeder Heteronomie sich entschlagen will, möge — aus der Welt gehen.

Gliederung der Apologetik.

Die Apologetik kann sich als Wissenschaft nur realisieren durch den apologetischen Beweis, d. h. durch eine vom objektiven Prinzip aus unternommene, methodisch regelrechte Begründung der Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung und deren Medien, welche zusammen das von ihr zu beweisende Objekt bilden. Dieses ihr Beweisobjekt läßt sich nach verschiedenen Gesichtspunkten, die als Einteilungsgründe verwendet werden, in verschiedene Beweisobjekte zerlegen. Es kann z. B. an ihm unterschieden werden die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, die Erkennbarkeit derselben und ihr Abschluß in der christlichen Offenbarung, die objektive Vermittlungsweise derselben durch die Medien von Schrift, Überlieferung und Kirche, ihr Inhalt und die subjektive Vermittlungsweise dieses Inhalts in Erkenntnis und Glauben. Danach können sechs Abschnitte der Apologetik unterschieden werden, wovon der erste und zweite die demonstratio revelationis, der dritte die demonstratio christiana, der vierte, fünfte und sechste die demonstratio catholica enthält. Der erste und zweite Abschnitt bilden die Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, der dritte und vierte Abschnitt die Apologetik als positive Grundlegung der Theologie, der fünfte und sechste Abschnitt die Apologetik als inhaltliche Grundlegung der Theologie an und für sich und für uns. Letztere dient nur zur größeren Vervollkommnung des apologetischen Beweises. Sie hat die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, wie sie uns durch die Heilige Schrift, die Überlieferung und Kirche vorgelegt wird, rücksichtlich ihres Inhalts zu untersuchen und ist von spekulativer oder von positiver Art, je nach der Natur dieses Inhalts. Ob und inwieweit dieser Inhalt in die Apologetik als Fundamentaltheologie hereingezogen werden soll, hängt davon ab, ob und inwieweit Zweckmäßigkeitsgründe dieses nahelegen oder erforderlich machen, um in Anbetracht gewisser Zeitanschauungen die wissenschaftliche Glaubwürdigkeitserkenntnis vor Erschütterungen zu bewahren oder ihr größere Festigkeit zu geben; eine fixe Grenze von Apologetik und Apologie läßt sich insofern nicht ziehen, wie früher schon erinnert worden.

Der bezeichnete Beweisgang ist aber nur einer unter verschiedenen Beweisgängen, welche eingeschlagen werden könnten; auch andere Wege könnten zum Ziele führen. Im einzelnen solche hier zu verzeichnen, dürfte als überflüssig erscheinen.

Erster Abschnitt.

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Begriff und Einteilung der übernatürlichen Offenbarung.

1. Unter übernatürlicher Offenbarung Gottes, wie sich schon aus dem früher entwickelten Begriffe der natürlichen ergiebt, versteht man nach hergebrachtem theologischem Sprachgebrauche eine zur Existenz, Entwicklung und Vollendung der Geschöpfe weder in wesentlicher noch in unwesentlicher, accidenteller Weise erforderliche, sondern darüber hinaus ihnen frei zu teil gewordene Offenbarung Gottes (revelatio Dei indebita, gratuita). Sofern sie nicht eine allgemein zugängliche, allgemein menschliche Offenbarung Gottes ist wie die natürliche, sondern nur in bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten hervortritt und nur einzelnen Menschen zu teil wird vermittelst irgend welcher Einwirkungen oder irgend welcher Mitteilungen, die von ihnen als den unmittelbaren Empfängern durch Wort oder Schrift, an andere, mittelbare Empfänger und von diesen wieder an andere historisch überliefert werden können, heißt sie eine positive in einem engeren Sinne dieses Wortes. Die übernatürliche Offenbarung Gottes ist eine solch positive nicht ihrem Begriffe nach, indem sie trotz ihrer Übernatürlichkeit eine dem Raume und der Zeit nach allgemeine Offenbarung (Erleuchtung, Ansprache oder Wissensmitteilung) Gottes sein könnte: sie ist es aber faktisch. Auch die natürliche Offenbarung Gottes könnte eine in solch engerem Sinne des Wortes positive sein, wenn Gott die ersten Menschen oder späterhin alle einzelnen Menschen durch positive Anregungen hätte fördern oder die natürliche Offenbarung in einzelnen Punkten hätte näher bestimmen wollen; es läßt sich dieses jedoch nicht als faktisch beweisen und noch weniger als notwendig wie der mildere Traditionalismus will. Die natürliche Offenbarung Gottes kennzeichnet sich in der thatsächlichen Ordnung der Dinge nur als eine positive in einem weiteren Sinne des Wortes sofern sie nämlich eine nach außen

hin gehende Setzung oder Manifestation Gottes ist, keineswegs aber als eine positive im vorbezeichneten, engeren Wortsinne.

Wie man die übernatürliche Offenbarung Gottes eine positive nennt in solch engerem Sinne, so nennt man sie auch eine besondere, außerordentliche, unmittelbare (revelatio Dei specialis, extraordinaria, immediata), aber ebenfalls nur in einem engeren Sinne des Wortes, sofern sie an besondern Orten, Zeiten vermittelst besonderer Träger unter außergewöhnlichen, unmittelbar göttlichen Erscheinungen hervortritt. Hiermit wird indessen nicht geleugnet, daß auch die natürliche Offenbarung Gottes in einem andern und weiteren Sinne eine besondere, außerordentliche, unmittelbare sein könne, ja thatsächlich sei, insofern nämlich, als Gott die Geschöpfe aller Orte und Zeiten nicht bloß wie der Deismus will, ihnen selber überläßt nach allgemeinen Gesetzen, sondern auch für sie im einzelnen eine Fürsorge bethätigen kann und bethätigt durch besondere Einwirkungen, die selbst gegen die nach allgemeinen Gesetzen erfolgenden Wirkungen gehen und dergestalt von exzeptioneller, außergewöhnlicher und unmittelbar-göttlicher Natur sind. Wir werden uns im folgenden, um Äquivokationen auszuschließen, immer an die engere Bedeutung all dieser Worte halten, also nur die übernatürliche Offenbarung Gottes als eine positive, spezielle, außerordentliche, unmittelbar göttliche bezeichnen.

2. Nach Verschiedenheit der Gesichtspunkte hat die übernatürliche Offenbarung Gottes verschiedene Einteilungen erfahren. Die üblichsten mögen kurz registriert werden. Nimmt man Rücksicht auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit, so wird eine wahre und eine bloß vermeintliche (vera et putativa Dei revelatio) unterschieden; so betrachtet z. B. der Christ die verschiedenen Offenbarungen Allahs an Mohammed als bloß vermeintliche u. s. w. In ursächlicher Beziehung wird eine übernatürliche Offenbarung Gottes der aktiven und passiven Art (Offenbarungsthätigkeit und Offenbarungswerk) unterschieden; rücksichtlich der wirkenden Ursache im besondern eine rein göttliche ohne werkzeuglich-geschöpfliche Organe oder eine göttliche vermöge solcher. Der Zeit nach wird die übernatürliche Offenbarung unterschieden als ursprüngliche und als mündlich oder schriftlich überlieferte, den Mitteln nach als äußere durch sichtbare Zeichen sich kundgebende That- oder Wortoffenbarung und als innere, durch sinnliche oder geistige Eingebungen, Erleuchtungen und Bewegungen der Inspiration oder sonstige Gnadenwirkungen sich manifestierende. In teleologischem Betrachte wird auch eine relativ-übernatürliche Offenbarung Gottes (supernaturalis secundum modum) und eine wesentlich-übernatürliche (supernaturalis secundum substantiam) unterschieden.

Die erstere geht auf die Herbeiführung solcher Wirkungen, welche geschöpfliche Kräfte — physische oder intelligente — entweder nicht auf solche Weise oder nicht auf leichte und vollkommene Weise hervorzubringen vermöchten; die zweite dagegen auf Herbeiführung von Wirkungen, welche geschöpfliche Kräfte auf keinerlei Weise und unter keinerlei Umständen, also überhaupt nicht erzielen könnten. Die Gaben der ersteren werden vielfach auch als außernatürliche, præternaturale bezeichnet im Unterschiede von den wesentlich-supranaturalen. Hinsichtlich der Form und des Inhalts kann die übernatürliche Offenbarung hervortreten als eine bloß formale oder zugleich materiale. Ersteres, wenn sie bloß der Mitteilungsform nach, also nur in relativem Sinne übernatürlich ist, ohne dem Inhalte nach das Gebiet der natürlichen Wahrheiten zu übersteigen; letzteres, wenn sie einen das natürliche Wahrheitsgebiet übersteigenden, geheimnisvollen Inhalt enthält und bietet, also von wesentlich-übernatürlicher Art ist. Rücksichtlich des Empfängers oder Trägers kann die übernatürliche Offenbarung eine private, für eine einzelne Person bestimmte sein oder eine öffentliche, für eine Gemeinschaft bestimmte und rücksichtlich des Vermögens für deren Aufnahme entweder eine Lehroffenbarung oder eine der Entsündigung und Heiligung dienende Thatoffenbarung.

Doch wie? Sind die verschiedenen Stufenordnungen der geschöpflichen Welt nicht ebenfalls übernatürliche Offenbarungen Gottes? So z. B. die organisch-vegetabilische im Verhältnis zur unorganischen, die sinnliche im Verhältnis zur vegetabilischen, die geistige im Verhältnis zur sinnlichen? Ist nicht jede derselben eine Offenbarung Gottes, durch die je niedrigere keineswegs gefordert und noch weniger durch sie bewirkt, vielmehr auf freie Weise von Gott bewirkt? Ist nicht jede derselben also ein donum indebitum et gratuitum Dei? Bildet nicht jede niedrigere nur den empfänglichen Boden, die natürliche Vorbedingung für die je höhere und deren Wunder, so daß diese im Verhältnis zu jener — übernatürlich ist? Darauf ist folgendes zu antworten. Die je höheren Stufenordnungen der geschöpflichen Welt sind im Verhältnis zu den je niedrigeren allerdings übernatürliche Offenbarungen Gottes im weiteren Sinne des Wortes, weil über deren Natur hinausgehend, und sind von verschiedenen neuzeitlichen Autoren auch so bezeichnet worden. Im hergebrachten theologischen Sinne wird als übernatürlich jedoch nur diejenige Offenbarung Gottes bezeichnet, welche nicht wie alle jene Offenbarungen Gottes neue Ordnungen geschöpflicher Wesenheiten oder Naturen ins Dasein ruft und mit den zur Erreichung des ihnen gesteckten Zieles erforderlichen accidentellen Mitteln ausrüstet, sondern die schon bestehenden vervollkommnet, insbesondere die vernünftigen Wesenheiten oder Naturen mit

den zu einer leichteren und vollkommeneren Erreichung ihres natürlichen Zieles dienenden Mitteln ausstattet und sie darüber hinaus zu einem höheren Ziele, als ihnen von Natur wegen gesteckt ist, bestimmt und mit den zu dessen Erreichung nötigen Mitteln versieht und zudem im Unterschiede von all jenen anderweitigen Offenbarungen Gottes von positiver Art ist im engeren, früher angegebenen Sinne.

Es würde zu weit führen, hier all die mannigfachen Begriffsbestimmungen, welche in vorchristlicher, altchristlicher, mittelalterlicher und neuerer Zeit mit den Worten: Natur, natürlich und übernatürlich verbunden worden sind, in Erörterung bringen zu wollen. Nur das Eine sei bemerkt, daß in neuerer Zeit außer der erwähnten, besonders in theosophischen Kreisen zur Herrschaft gekommenen Begriffsbestimmung, wonach alle relativ höheren Seinsordnungen der geschöpflichen Welt und die ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Offenbarungen als übernatürliche aufgefaßt und bezeichnet wurden, vielfältig auch in naturwissenschaftlichen, philosophischen, ja teilweise selbst in theologischen Kreisen alles Sinnliche als natürlich und alles Übersinnliche, Geistige als übernatürlich genommen und hingestellt wurde. Diese beiderlei Begriffsfassungen greifen ihrer Ausdehnung nach weit hinaus über das Maß der oben vorgeführten, traditionellen Begriffsfassung und können nur zu leicht Veranlassung werden, nicht bloß sprachlicher-, sondern auch sachlicherseits den Supranaturalismus in einen höheren Naturalismus und Rationalismus aufzulösen und den gesamten Offenbarungsprozeß Gottes und Lebensprozeß der Geschöpfe in solchem Sinne zur Auslegung zu bringen.

Begriff und Einteilung des Rationalismus.

1. Rationalismus könnte, im eigentlichsten Wortsinn genommen, eine Geistesrichtung bezeichnen, welche mittelbar oder per rationem eine Sache erfassen und beweisen will im Unterschiede von Intellektualismus als derjenigen Geistesrichtung, welche unmittelbar oder per intellectum auf dem Wege eines unmittelbaren, intellektuellen Schauens und Urteilens zur Gewißheit vordringen will. Man könnte dann sagen, daß alles wahre Wissen, alle wahre Wissenschaft, eine Einheit dieser beiden Richtungen anstreben müsse. Es ist aber zumeist ungebräuchlich geworden, in diesem lobenswerten Sinne von Rationalismus zu reden. Wenn man theologischerseits insbesondere von Rationalismus redet, will man in der Regel eine tadelnswerte Geistesrichtung bezeichnen, nämlich eine solche, welche auf irgend eine Weise die natürliche Vernunftkraft des Menschen überschätzt im Verhältnis zur übernatürlichen Offenbarung Gottes, also die Rechte der letzteren entweder verkürzt oder völlig leugnet. Vom rationellen Verfahren ist also das rationalistische wohl zu unterscheiden.

2. Subjektiverseits wurde und wird der Rationalismus vielfach unterschieden als Verstandes-, Vernunft- und Gefühlsrationalismus, je nachdem er die Gewißheit des erkennenden Geistes auf Gründe des Verstandes, der Vernunft oder des Gefühles stützen will. Verstandesrationalismus — das Wort Verstand in dem früher erörterten Sinne genommen[1] — bezeichnet danach eine Richtung, welche die übernatürliche Offenbarung Gottes von der natürlichen nicht bloß unterscheidet, sondern trennt und sie zudem hin leugnet, sei es völlig leugnet im Sinne des Deismus oder wenigstens ihrem höheren, geheimnisvollen Inhalte nach. Vernunftrationalismus bezeichnet dagegen eine Richtung, welche die übernatürliche Offenbarung Gottes von der natürlichen entweder nicht gehörig unterscheidet oder sie gar mit ihr konfundiert, sie im besten Falle nur als eine höhere Entwicklungsstufe der letzteren ansieht im Sinne eines natürlichen Theismus oder weiterhin gar Gott und Welt, Geist und Körperlichkeit dem Wesen nach konfundiert im Sinne des Pantheismus.

Wie kann man aber von Gefühlsrationalismus reden? Ist ein solcher nicht ein *ὀξύμωρον*, ein hölzernes Eisen, indem der Rationalismus ja doch eine Richtung des Erkennens bezeichnet und nicht — des Gefühles? Dem ist auch so, man hat unter Gefühlsrationalismus eine Richtung des Erkennens zu verstehen, jedoch eines solchen, das sich eines Urteilens nach eigenen, objektiven Erkenntnisgründen begiebt und alle Gewißheit oder wenigstens die Gewißheit der übersinnlichen, sittlich-religiösen Dinge auf die Grundlage des Gefühles stellt in einer Weise, welche eine übernatürliche Offenbarung Gottes entweder völlig oder teilweise aufhebt wie z. B. der Gefühlsrationalismus eines Rousseau, Jacobi, Fries oder derjenigen Pietisten, die mehr auf eine gefühlsmäßige als biblische Basis sich stellen u. s. w.

Objektiverseits ist der Rationalismus entweder ein ganzer, voller, welcher eine übernatürliche Offenbarung, in deren eigentlichem, engerem Sinne genommen, überhaupt leugnet, also eine formale ebensowohl wie eine materiale oder ein halber, gemäßigter, der nicht die erstere leugnet, sondern nur die letztere. Der volle Rationalismus betrachtet alle in der Geschichte hervorgetretenen positiv-übernatürlichen Offenbarungen Gottes ohne Unterschied als bloß vermeintliche, die nur mehr oder minder einen wahren Vernunftkern in sich bergen, betrachtet sie also als bloße, von der Einbildungskraft und dem Gefühle beeinflußte und durchsetzte Vernunftoffenbarungen, die christliche etwa als die der wahren Vernunftoffenbarung am nächsten kommende. Dieser Rationalismus stellt die wahre und volle Vernunftoffenbarung über alle positiven Glaubensoffenbarungen, sei es in der Weise eines Spinoza, Lessing, Fichte, Schelling, Hegel oder

[1] Vgl. oben S. 38.

in der Weise des vernunftgläubigen Immanuel Kant oder in der Weise Schleiermachers, welchem das „Übervernünftige“ nur ein Hinausgehen über das Gemeinvernünftige ist wie überhaupt das „Übernatürliche“ nur ein Hinausgehen über die gemeine Naturordnung. Den positiven Glauben stellt er somit in Unterordnung zum Wissen, die positive Theologie in Unterordnung zur Philosophie: theologia ancilla philosophiae ist seine Bekenntnisformel. Geschichtlich hervorgetreten ist dieser Vollrationalismus teils als ein strengerer, der sogar die Möglichkeit aller und jeder übernatürlichen Offenbarung leugnet, teils als ein milderer, der nicht deren Möglichkeit leugnet, sondern nur deren Wirklichkeit oder allerwenigstens deren subjektiv-sichere Erkennbarkeit.

Anders der gemäßigte Rationalismus oder sogenannte Semirationalismus. Er anerkennt eine formal-übernatürliche Offenbarung Gottes, nur offenbart sie bloß Vernunftwahrheiten, keine übervernünftige, im eigentlichen Sinne geheimnisvolle Wahrheiten, welche die Vernunft selber auf längeren Wegen zuletzt nicht ebenfalls entdecken könnte. Derselbe ist somit Formalsupranaturalismus. Die menschliche Vernunft vermag nach ihm von den geschöpflichen Dingen aus z. B. die göttliche Dreipersönlichkeit mit metaphysischer Gewißheit ebensosehr zu erkennen wie das Dasein und die Wesenseigenschaften Gottes und auf apologetisch-geschichtliche Gründe hin die Menschwerdung der göttlichen Logosperson u. s. w. Die übernatürliche Offenbarung hat danach keinen über die natürliche hinausgehenden Inhalt; sie offenbart diesen Inhalt nur auf eine Weise, welche ihn allgemeiner, schneller und sicherer zu einem Besitztum der Menschheit macht als es durch bloß philosophische und geschichtliche Forschung geschehen könnte und geschehen würde. Diese beiden Offenbarungen sind sonach zwei Bücher, von Gottes Hand geschrieben, teilweise mit gleichem Inhalte, nur in verschiedenen Schriftzügen. Beide geben für einander Zeugnis; die übernatürliche Offenbarung giebt in dogmatischer Weise Zeugnis für die Vernunft und diese hinwiederum auf apologetische Weise für jene. Beide sind einander beigeordnet, keine der andern untergeordnet, also sind Theologie und Philosophie zwei ebenbürtige, frei nebeneinander stehende Schwestern, die harmonisch wirken sollen. Die Theologie ist der Philosophie nicht untergeordnet wie der volle Rationalismus will, aber auch umgekehrt ist die Philosophie der Theologie nicht untergeordnet wie die Scholastik will mit ihrer Bekenntnisformel: Philosophia ancilla theologiae. Als Vertreter eines solchen Semirationalismus oder Formalsupranaturalismus können gelten: Abälard, Raymundus Lullius, Raymundus von Sabunde im Prologe seiner Theologia naturalis, J. Locke, Anton Günther, J. Frohschammer in seiner früheren Periode, zahlreiche protestantische Theologen seit Semlers Tagen u. s. w.

Hinsichtlich der religiösen Richtung ist der Rationalismus ein deistischer, pantheistischer oder theistischer. Dem ersteren, welcher oftmals in einem vorzugsweisen oder gar ausschließlichen Sinne als Rationalismus bezeichnet wurde, gilt alle und jede übernatürliche Offenbarung als unwirklich, ebenso dem zweiten. Dem dritten kann alle und jede, die formale wie die materiale, als unwirklich gelten, wenigstens gilt die letztere ihm als solche.

3. Gleich dem Worte: Rationalismus hat auch das Wort: Naturalismus einen mannigfachen Sinn. Bald bedeutet es eine Richtung, welche die physische Natur verabsolutiert, vergöttert, sei es die leblose Materie, um aus ihr alles andere abzuleiten im Sinne des vulgären Materialismus oder die belebte, beseelte Materie im Sinne des hylozoistischen Materialismus. Bald bedeutet es eine Richtung, welche die geschöpfliche Natur — äußere wie sinnlich-geistige — ihrem Wesen nach verabsolutiert im Sinne eines so oder anders gearteten Pantheismus. Bald bedeutet es eine Richtung, welche die natürliche Vernunftkraft des Menschen im Verhältnis zur übernatürlichen Offenbarung zu hoch ansetzt im Sinne eines vollen oder gemäßigten Rationalismus. Endlich bedeutet es vielfach auch eine Richtung, welche dem göttlichen oder menschlichen Geiste eine eigentliche Wahlfreiheit des Willens abspricht, also den Prozeß ihrer Selbstbestimmung als einen durch ihre eigene Natur determinierten Prozeß betrachtet. In jeglicher dieser Sinnesarten schließt der Naturalismus einen Supranaturalismus in der engeren, eigentlichen Bedeutung dieses Wortes aus.

Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung überhaupt.

1. Den Gegenstand unserer nächsten Untersuchung soll bilden die objektive Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung überhaupt für unser Denken.

Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung überhaupt, einer formalen wie materialen, leugneten und leugnen die Vertreter eines strengen Deismus im Unterschiede von den Vertretern eines milderen Deismus (Herbart, Rousseau u. s. w.), welche nicht deren Möglichkeit bestritten oder bestreiten, sondern nur deren Thatsächlichkeit und sichere Erkennbarkeit. Eine Möglichkeit derselben leugneten und leugnen durchgehends auch die Vertreter pantheistischer, ja teilweise sogar theistischer Weltanschauungen und zahlreiche Vertreter der Natur- und Geschichtswissenschaften.

Der strenge Deismus bekennt zwar eine überweltliche Persönlichkeit Gottes als freischöpferischer Ursache der Welt, bestreitet aber die Möglichkeit einer positiv welterhaltenden, mitwirkenden und speziell fürsorgenden Thätigkeit desselben im Bereiche der natürlichen Offenbarung

und Religion und um so mehr im Bereiche einer übernatürlichen. Die Wahlfreiheit Gottes erstreckt sich nur auf die Weltschöpfung, nicht darüber hinaus. Eine übernatürliche Offenbarung Gottes — so wird gesagt — stehe im Widerspruch mit der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, denn diese würde in das Niveau der Veränderlichkeit herabgezogen, wenn sie fort und fort schon innerhalb der natürlichen Weltordnung durch Akte positiver Erhaltung, Mitwirkung und einer ins einzelne hinein Hilfe bringenden Vorsehung sich bethätigen könnte, und würde es um so mehr, wenn sie darüber hin sogar einer übernatürlichen, durch Wunder sich kund gebenden Offenbarung fähig wäre. Eine übernatürliche Offenbarung Gottes stehe mit dessen Allvollkommenheit überhaupt in Widerspruch, denn Gott könne nicht wie ein menschlicher Künstler nach bestimmtem Plane ein weniger vollkommenes Werk schaffen, nämlich das der natürlichen Offenbarung und hinterher noch in freier Weise vermittelst sogenannter übernatürlicher Offenbarung dasselbe ausbessern, er könne in dem Werke seiner Schöpfung keine Lücken lassen, um ein zweites, vollkommeneres Werk in die Lücken einzuschieben — das sei eine ihn entwürdigende, anthropomorphistische Vorstellung — die Welt, die er schaffe, müsse auf den ersten Wurf sein, was sie nach seinem Plane sein soll, ohne je einer Nachbesserung zu bedürfen. Eine übernatürliche Offenbarung widerspreche aber nicht nur der göttlichen, sondern auch der geschöpflichen Natur, der körperlichen wie der geistigen, weil sie die eine wie die andere nicht zu beharrender, substantieller Selbständigkeit kommen lasse, indem sie dieselbe, fort und fort in das Nichts zurückgesunken, fort und fort aus dem Nichts wieder neu erschaffe im Sinne des Satzes: conservatio est continua creatio. Sie widerspreche der Gesetzmäßigkeit der äußeren Natur, der durch keine Wunder zu beugenden Unveränderlichkeit ihrer Gesetze. Sie widerspreche auch der Natur des menschlichen Geistes, indem sie die Wahlfreiheit desselben zerstöre. Sie zerstöre die Wahlfreiheit desselben zu handeln oder nicht zu handeln, indem eine ständige positive Mitwirkung Gottes eine solche zu einem leeren Scheine mache. Sie zerstöre auch die Wahlfreiheit desselben zwischen Gutem und Bösem, indem eine positive Mitwirkung Gottes den Akt des Bösen nicht bloß materiell, sondern auch formell setzen müßte, so daß dieser Akt auf Gott selber zurückfallen würde, also nicht mehr als böse gelten könnte.

In Frankreich haben besonders Jules Simon und Emil Saisset einen solchen Deismus vertreten im Gegensatze zum Persönlichkeitspantheismus ihres Lehrers Cousin. J. Simon hat in seinem Buche über „die natürliche Religion" folgende Grundanschauungen niedergelegt. Auf persönlich freie, bedürfnislose Weise hat Gott die Welt erschaffen; dieses steht als Thatsache fest, wenn das Wie? dessen für uns auch unbegreiflich

ist. Er ist das allwirksame und alleinwirksame Prinzip der geschöpflichen Dinge, das alleinwirksame aber nur im Akte ihrer schöpferischen Hervorbringung, ohne durch Akte einer fortgehenden Kooperation und Intervention die allgemeinen Weltgesetze durchbrechen und menschlichem Flehen entgegenkommen zu können. Eine solche Kooperation und Intervention widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes, weil er dadurch in den Prozeß der mannigfachen, einander stets ablösenden, veränderlichen Akte geschöpflicher Wesenheiten herabgezogen würde. Eine solche widerspricht der unendlichen Vollkommenheit desselben auch aus dem Grunde, weil er durch fortgehende Mitwirkungen die Wahlfreiheit des Menschen gefährdete und als Urheber des Bösen erschiene, weil er ferner durch spezielle Hilfeleistungen vom freien Willen des Menschen bewegt und abhängig gemacht würde, also durch das Endliche Modifikationen erfahren würde. Es gilt für Gott insofern das Prinzip der Nichtintervention in allen menschlichen Angelegenheiten. Gebet und religiöser Kult ist zwar zulässig, ja gefordert, doch nur als Huldigung an Gott und als Dank, als Erhebung des Gemüts und als Ergebung in den göttlichen Willen, aber nicht als Bitte um spezielle, von diesem ausgehende Interventionen. Die Seele des Menschen ist unsterblich mit Erinnerung des Guten und Bösen, das von ihr ausgegangen und dessen gerechter Vergeltung; die Vergeltung des Guten wird aber bestehen in Gott schauender und liebender Seligkeit, die Vergeltung des Bösen im Gegenteil dessen, ohne jedoch eine ewige Bestrafung zu sein, indem kein zeitlicher Fehler eine ewige Bestrafung erheischt. Spezielle Interventionen der belohnenden und bestrafenden Art sind sonach auch jenseits ausgeschlossen[1].

In Deutschland huldigte einem halben Deismus solcher Art J. Frohschammer in seiner späteren Periode. Er leugnete jedes unmittelbare, wunderbare Eingreifen Gottes in die Natur. Ein solches würde zwar der Macht Gottes so wenig widersprechen wie das Eingreifen des menschlichen Willens in dieselbe, also insofern wohl möglich sein, doch widerspräche es dessen weisheitsvollen Ratschlüssen, indem diese eine feste Naturordnung verlangen; zudem würde der Mensch zu einer sichern Erkenntnis der Gesetze der Natur und einem planmäßigen Handeln nicht gelangen können bei einem ständigen chaotischen Wechsel der Wirkungsweisen der Dinge. Wunder sind „Produkte der Gläubigkeit“, „Gebilde, Gestaltungen des gläubigen Bewußtseins, veranlaßt durch den natürlichen, gestaltenden Verklärungs- oder Idealisierungstrieb der Phantasie“. Ein unmittelbares Eingreifen Gottes in das Seelenleben läßt sich dagegen nicht wie ein unmittelbares Eingreifen desselben in die äußere Naturordnung als ein un-

---

[1] *Jul. Simon*, La religion naturelle (Paris 1856) p. 249—289. 359—388.

thatsächliches erweisen. Rufe man für das „Wohl der Seele“ zu Gott, erbitte und erwarte man von ihm insofern „Hilfe und Gnade“; für Feldfrüchte, irdische Güter und das Gedeihen irdischer Unternehmungen erbitte und erwarte man jedoch keine unmittelbare göttliche Hilfe[1].

Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung leugnet ferner und zwar ohne Ausnahme der Pantheismus, aber aus Gründen von entgegengesetzter Art als der Deismus. Er leugnet sie, weil er die göttliche Natur selber in die geschöpflichen Offenbarungen übergehen läßt und sie in diesem Prozesse einer Notwendigkeit unterwirft, welche keine freien Gnadenoffenbarungen aufkommen läßt. So der Materialismus als niederste Form der Alleinslehre bis herauf zu deren höchster Form, dem sogenannten Persönlichkeitspantheismus, wie er durch Lessing, den späteren Schelling, durch Cousin, Lotze, Fechner, M. Carriere, J. Huber u. s. w. vertreten worden ist. Freiheit des Absoluten ist gleich Notwendigkeit, das gilt hier durchgehends als Parole. Sie wird hier nur als Freiheit von allem äußeren Zwange verstanden, nicht als Freiheit von innerer Nötigung. Gott kann demgemäß nur diejenige Welt schaffen, die er geschaffen, also nur eine einzige, entweder die beste oder die schlechteste, die möglich war, oder eine solche, welche weder die beste noch die schlechteste, noch überhaupt gut oder bös war, weil diese Begriffe, wie Spinoza meinte, nur entia imaginationis et praeiudicia seien[2]. In den höheren Formen des Pantheismus wird diese Notwendigkeit nicht als eine rein mechanische verstanden, sondern als eine teleologische, nicht als eine geometrische, sondern als eine sittliche der mitteilsamen Güte und Liebe Gottes nach dem Ausdrucke Schellings[3].

Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung leugnet auch der Theismus all derjenigen Systeme, welche Gott einer höheren Notwendigkeit der vorbezeichneten Art unterwerfen, also ihm eine eigentliche Wahlfreiheit absprechen; denn wenn alle nach außen hin gehenden Offenbarungen Gottes von seiner Seite aus geschuldet sind, dann kann es für die bereits geschaffenen, existierenden Kreaturen keine Offenbarungen geben, welche ihnen ungeschuldet wären, also keine — übernatürlichen. Solch deterministische Systeme sind hier überall hervorgetreten in Form des Optimismus,

---

[1] So in der Schrift Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft. (Wien 1868) S. 273—311. 293—298. 356—358. In weiterer Entwicklung ging Frohschammer aber dazu über, Gott als das mysterium magnum, als das unerfaßbare „potentiell-persönliche oder überpersönliche“ Urwesen zu betrachten, das aus einem in ihm liegenden ungöttlichen Grunde durch schöpferische Phantasie die Welt hervorgebracht und ausgestaltet hat und durchwaltet (Mysterium Magnum des Daseins [Leipzig 1891] S. 135—136. 169—171).

[2] *Spinoza,* Ethica I appendix.

[3] Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit S. W. 1. Abth. VII (1809), 397.

gipfelnd in dem Axiom: Gott konnte um seiner Allvollkommenheit willen nur die vollkommenste Welt schaffen, keine andere. Ein solcher begegnet uns bei Abälard, Leibnitz, Malebranche, Hermes, Günther u. a.

Häufiger noch als philosophischerseits ist die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes in Abrede gestellt worden von seiten positiver Natur- und Geschichtsforscher, welche einer rein mechanistischen Natur- und Weltauffassung zugethan waren, ja teilweise auch von seiten solcher, welche darüberhin einer teleologischen Raum gaben. Dieses wurde vielfach als eine Grundvoraussetzung, an der nicht gerüttelt werden dürfe, wenn man nicht auf alle Wissenschaft verzichten wolle, entweder stillschweigenderweise angenommen oder ausdrücklicherweise behauptet und besonders in populären Schriften einem — gläubigen Publikum als neues Menschheitsevangelium verkündet.

2. In Frage kommt nun, ob die allgemeinen Prinzipien der Dinge oder speziell die göttliche Natur oder die Natur der geschöpflichen Dinge ausreichende Prämissen abgeben zum Beweise der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung oder ob sie umgekehrt ausreichende Prämissen abgeben zum Beweise ihrer Unmöglichkeit im Sinne der vorgeführten Denkrichtungen? In Wahrheit ist das erstere der Fall. Sowohl die allgemeine Metaphysik wie die metaphysische Gotteslehre, als deren weitere Ausführung die Theodicee erscheint wie die metaphysische Natur- und Geisteslehre, bieten genügende Prämissen, aus denen die Apologetik die Möglichkeit einer solchen Offenbarung folgern kann. Eine einläßliche und gründliche Erörterung und Bewahrheitung dieser Prämissen müssen wir für den Zweck der apologetischen Beweisführung aus der Metaphysik voraussetzen. Nur einige mehr hingeworfene Bemerkungen mögen insofern hier Platz haben!

Die allgemeinen, schlechthin notwendigen Prinzipien sind die des Seienden, Einen und Vielen, Wahren, Guten und Schönen. Sie bilden negative Möglichkeitsbedingungen auch für Gottes Dasein und Wirken in all dessen Offenbarungen nach außen hin. Ließe sich aus ihnen nun die Unmöglichkeit einer über die natürlichen Offenbarungen Gottes hinausgehenden übernatürlichen Offenbarung desselben auf deduktive Weise ableiten? Nicht im geringsten. Eine derartige Offenbarung Gottes, wenn sie nicht bloß vermeintlicher- sondern wirklicherweise eine solche ist, verstößt weder gegen das Prinzip des Widerspruchs noch gegen das Prinzip der Übereinstimmung (principium convenientiae) in all dessen möglichen Anwendungen, verstößt auch nicht gegen das Prinzip der Substantialität und Kausalität, indem sie vielmehr nur als eine höchstgehende Bethätigung der göttlichen Substanz und Kausalität erscheint. Sie verstößt auch nicht gegen die schlechthin unwandelbaren Grundgesetze (prima praecepta) der Sittlichkeit, indem sie aus Gründen einer höheren Ökonomie ihnen über die naturrechtlicher-

oder positiv-menschlicherseits gegebenen, nach Zeit und Raum wandelbaren Anwendungsweisen hinaus nur eine dem positiv-göttlichen Willen entstammende, höhergehende Anwendungsweise giebt, da oder dort mit Derogation jener.

Auch die göttliche Natur kann nicht gegen die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung als Instanz angerufen werden, indem sie vielmehr positiver Möglichkeitsgrund derselben ist, und die geschöpfliche Natur kann es ebensowenig. Durch mannigfache Beweise ist Gott als überweltlicher, persönlicher, allwirksamer Urgrund der geschöpflichen Welt erweisbar. Er steht seinem Wesen nach über ihr, zugleich aber ist er seinem Wesen, Wissen und Wirken nach auch in ihr als Allbeherrschender, Allherrlicher im Sinne eines konkreten Theismus. Seine Wesenstransszendenz schließt seine Wesens-, Wissens- und Wirkensgegenwart oder Immanenz in allem Kreatürlichen nicht aus. Er ist nicht bloß schöpferischer Urgrund der Kreaturen, sondern auch positiv erhaltender und mitwirkender. Ihr ganzes Dasein, das anfangende und fortgesetzte und ihr Wirken ist ein gottgewirktes und dennoch ein — eigenes Dasein und Wirken. Es ist nicht aus Gottes Sein und Wesen geschaffen, sondern aus — Nichts als ein eigenes und als ein eigenes von Gott über den Abgrund des Nichts gehaltenes, solange es erhalten ist. Ihrem Seinsbestande nach sind die Kreaturen Gottes eigen, weil dessen Macht niemals entnommen, dennoch aber auch selbsteigen, substantiell selbständig. Ihr Wirken ist durchwirkt von Gottes Wirken, dennoch aber ein eigenes, gottgeschiedenes. Gottes Wirken ist nicht ein Alleinwirken, sondern ein Allwirken in ihnen. Göttliche und geschöpfliche Ursächlichkeit sind nicht von gleicher, ebenbürtiger Ordnung, sondern von ungleicher, schließen einander somit nicht aus. Das Daß dieser Mitwirkung in allem geschöpflichen Wirken ist auch gewiß, wenn letzteres ein wahlfreies ist. Sie ist eine Ermöglichung dieses Wirkens, sofern es ein gutes Wirken und sofern es überhaupt ein Wirken ist, selbst ein böses; dort als concursus specialis, hier als concursus generalis. Ist auch das Daß dessen gewiß, so bleibt doch das Wie? der Vereinbarkeit göttlichen Wirkens mit einem solch wahlfreien Kreaturwirken ein auf den letzten Rest nicht ergründbares natürliches Mysterium; die metaphysischerseits einander gegenüberstehenden Systeme der praemotio physica und des concursus simultaneus bekunden dieses sattsam. Gott ist aber nicht bloß allwirkender, sondern auch teleologisch wirkender Urgrund der geschöpflichen Dinge, indem er sie alle im ganzen und im einzelnen auf dem Wege einer allgemeinen naturgesetzlichen oder einer besondern und individuellen Leitung zu ihrem Ziele führt und, soweit es in seinem Plane liegt, den Bedürfnissen und Bitten der Menschen entgegenkommt. Auch im Stande einer rein natürlichen Religion würde das Bittgebet einen Teil des religiösen Kults bilden

und Erhörung finden können. Gott ist nicht bestimmt durch bloße Notwendigkeit seiner Natur, sei es einer streng geometrischen oder einer höheren sittlichen. Der Weisheit, Güte, Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit seiner Natur gemäß muß er immer handeln; rücksichtlich dessen aber, ob er sie nach außen hin zur Manifestation bringe und in welcher Art und Weise, besitzt er eine Freiheit, welche mit der Notwendigkeit seiner Natur nicht zusammenfällt, ihr jedoch auch nicht widersprechen kann, also eine Wahlfreiheit, welche nicht wie die geschöpfliche Wahlfreiheit in Willkür ausschlagen kann. Daß Gott eine solche Wahlfreiheit zukomme, kann schon — von der Kontingenz der geschöpflichen Dinge überhaupt selbst abgesehen — speziell vom menschlichen Geiste aus bewiesen werden kraft des Kausalitätsprinzips. Sie kann von ihm aus aber nur bewiesen werden, unter der doppelten Voraussetzung, daß dem menschlichen Geiste selber Wahlfreiheit zukomme und nicht als eine bloße Unvollkommenheit im diesseitigen, noch unvollendeten Lebensstande ihm zukomme, sondern auch darüber hinaus. Nach der Lehre von G. Hermes kommt ihm nur Wahlfreiheit zu im Sinne der Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös (libertas contrarietatis), diese bildet eine Unvollkommenheit, die sich aufheben und verklären soll in eine ideale Freiheit, welche identisch ist mit sittlicher Notwendigkeit[1], für den im Guten fixierten, vollendeten Kreaturgeist aber nicht mehr besteht. Diese Lehre ist unhaltbar, weil aus philosophischen Gründen im diesseitigen Lebensstande schon der menschliche Geist nicht eingeschlossen ist in die Grenzen bloßer Pflichtnotwendigkeit, sondern überdies eine Wahlfreiheit der Bethätigung oder Nichtbethätigung (libertas exercitii) und einer mehr oder minder Vollkommenes anstrebenden Bethätigung (libertas specificationis) besitzt. Eine Wahlfreiheit in diesem doppelten Sinne eignet auch dem im Guten fixierten, vollendeten Geiste, welcher über die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös — der Bethätigung nach wenigstens — hinausgekommen ist, muß also auch dem göttlichen Geiste zukommen, so daß er frei ist, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen, eine mehr oder minder vollkommene zu schaffen. Gott ist die Vollkommenheit der Vollkommenheiten, an welcher die Kreaturen auf endlos mögliche Weise Anteil gewinnen können; ob sie wirklich einen solchen gewinnen, ob auf mehr oder minder vollkommene Weise, hängt von dessen Wahlfreiheit ab.

Kommt nun Gott eine speziell fürsorgende, wahlfreie Wirksamkeit zu in seiner Offenbarung nach außen hin, dann muß sie ihm auch zukommen über den Bereich der natürlichen Offenbarung hinaus, weil sie ohne dem keine wahlfreie wäre; die Möglichkeit einer übernatürlichen

---

[1] G. Hermes, Dogmatik III, § 288 Anm.

Offenbarung ergiebt sich hieraus also mit unausweichlicher Konsequenz. Sie ergiebt sich auf indirektem Wege auch, wenn wir die oben vorgeführten, eine solche Möglichkeit leugnenden Denkrichtungen einer Prüfung unterziehen.

3. Der Deismus stellt als Beweisprämissen auf, daß die Allvollkommenheit der göttlichen Natur, die Gesetzmäßigkeit der Körperwelt und die Wahlfreiheit des menschlichen Geistes die Möglichkeit einer besondern Kooperation und Intervention Gottes innerhalb der natürlichen Offenbarung desselben ausschließen und leitet daraus die Folgerung ab, daß sie um so mehr die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung und deren Wunder ausschließen. Diese von ihm vorausgesetzten Beweisprämissen sind aber falsch. Er unterbindet schon der natürlichen Religion die volle Lebensader und muß sie der übernatürlichen dann ganz unterbinden. Er will berechtigterweise die Allvollkommenheit — Unendlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Wahlfreiheit — der göttlichen Persönlichkeit einerseits und die substantielle Selbständigkeit der kreatürlichen Wesenheiten und die Wahlfreiheit der geistigen anderseits wahren, verkennt aber vollends, daß er im Grunde keine derselben wahrt, jede derselben schädigt. Er will durch Fernhaltung des Unendlichen vom Geschöpflichen Gott vor Verendlichung retten, gerade dadurch aber, daß er dessen Wesen und Wirken eine Schranke setzt an dem bereits geschaffenen, zur Existenz gekommenen Endlichen, unterwirft er ihn der Verendlichung. Der Unendliche muß sich als solcher in allweg offenbaren, wenn er sich offenbart. Er kann sich seiner Unendlichkeit in keinerlei Weise begeben, so wahr er ist, der er ist. Er kann sich den Kreaturen gegenüber, in deren Fortbestehen und deren Wirken derselben so wenig begeben wie beim Entstehen ihres Seins und Wirkens. Er kann um deren Fortbestandes und um deren Wirksamkeit willen auf dieselbe nicht freiwillig resignieren noch ihrer verlustig gehen durch eine unfreiwillige Versetzung in den Stand der Quiescenz. Eine solche Sabbatsruhe Gottes ist eine mißverstandene Sabbatsruhe. In allem Endlichen — dem von ihm schöpferisch ins Dasein gesetzten wie dem von ihm erhaltenen und nach allgemeinen oder besondern Zwecken geleiteten — ist er und wirkt er nicht vermöge endlicher, begrenzter, sondern vermöge unendlicher Seins- und Wirkensweise, verendlicht sich also dadurch nicht, sondern bewährt sich dadurch als den Unendlichen, alles Begrenzenden. Er ist und wirkt in allen zeitlich-veränderlichen Dingen, Vorgängen und Bethätigungen nicht vermöge einer zeitlich-veränderlichen Seins- und Wirkensweise, sondern einer überzeitlichen, unveränderlichen. Wie die schöpferische Wirksamkeit Gottes, so ist auch die fort und fort erhaltende und regierende nur ihren Wirkungen nach endlich, zeitlich, veränderlich, als solche in Gott selber aber unendlich, ewig, erhaben über alles Werden, über allen Wechsel des Entstehens und

Vergehens. Sie vollzieht sich ictu et actu, nicht in menschlicher Weise mit nachkommenden Entwürfen und Verbesserungen. Dieses alles beweist der Deismus zum Teil selber gegen sich selber. Wenn nach ihm nämlich das Wissen Gottes auf alle endlichen, zeitlich veränderlichen Dinge, Vorgänge und Bethätigungen der Kreaturen und auch der freien Kreaturen sich erstreckt, ohne daß die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes durch dieselben gestört und aufgehoben würde, dann kann das Wirken Gottes durch dieselben ebensowenig gestört oder aufgehoben werden. Wenn nach dem Deismus der Übergang Gottes zur Schöpfungsthat dessen Wirken nicht in den Fluß der Veränderlichkeit herabzuziehen vermag,, dann wird auch die auf die bereits geschaffenen Kreaturen sich erstreckende Kooperation und Intervention Gottes Solches nicht zu thun vermögen. Wenn nach ihm Gott durch die schöpferisch gesetzte Existenz des Endlichen keine ihn verendlichende Modifikation erfahren kann, dann wird sie eine solche auch nicht erfahren können durch die von ihm erhaltene und geleitete Fortexistenz desselben. Wenn er keine Einschränkung erfahren kann durch die den wahlfreien Kreaturen anerschaffene Möglichkeit des Bösen, dann wird er sie auch nicht erfahren können durch die von ihm ausgeübte allgemeine, die Realisierung desselben bloß ermöglichende Mitwirkung (concursus generalis). Wenn nach deistischer Vorstellung endlich die Gesetzmäßigkeit der körperlichen und geistigen Welt durch die menschliche Wahlfreiheit nur da oder dort in irgend welchen, gemäß derselben erfolgenden Wirkungen gehemmt werden kann, ohne als solche aufgehoben zu werden, dann wird analogerweise solches auch durch die göttliche Wahlfreiheit geschehen können. Der Deismus faßt alle diese Probleme nicht in ihrer Tiefe auf.

Der Pantheismus leitet die Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes aus Prämissen ab, welche jenen des Deismus völlig entgegengesetzt, aber nicht minder unhaltbar sind. Er leugnet eine Wesenstranszendenz und Wahlfreiheit des göttlichen Geistes, sowie eine Wesensselbständigkeit und Wahlfreiheit des menschlichen Geistes. Er zieht die kreatürliche, zeiträumliche Seinsweise in die göttliche hinein als ein Moment derselben. Er vernichtet so eine Eigenwesigkeit, Eigenthätigkeit und Wahlfreiheit der Kreaturen in deren vollem und wahrem Sinne und konsequenterweise auch eine Möglichkeit des Bösen. Wie könnte es im vollen und wahren Sinne solche geben, wenn die Kreaturen so oder anders nur Erscheinungen des göttlichen Urwesens wären? Möge das Böse daselbst als negative Seite alles Endlichen gelten oder als eine in einem ungöttlichen Grunde des göttlichen Wesens selber wurzelnde und in actum sich erhebende Potenz, durch deren Entmächtigung Gott allmählich in die ihm entsprechende, göttliche Erscheinungsweise sich überführt — gleich-

viel, in jedem Falle bildet es ein Moment im Prozesse der göttlichen Selbstentäußerung und Selbstgebärung. Zudem löst der Pantheismus diesen Prozeß in lautere Notwendigkeit niederer oder höherer Art auf, was dem wahren Begriffe Gottes als absoluten Geistes ebensosehr widerspricht.

Diesen letzteren Grundirrtum teilt auch der Theismus, soweit er in der Form eines eigentlichen Optimismus aufgetreten ist oder auftritt. Die Allvollkommenheit Gottes fordert wohl, daß er seinerseits (ex parte sui) stets seinem Wesen gemäß, also auf die vollkommenste Weise handle, entsprechend seiner Weisheit, Güte, Liebe, Wahrhaftigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w., fordert ferner auch, daß objektiverseits (ex parte rei) das geschaffene Werk auf die vollkommenste Weise dem göttlichen Plane entspreche ohne allen Mangel im Ausdrucke, fordert aber nicht, daß Gott objektiverseits gerade das vollkommenste Werk setze, also von innerer Notwendigkeit bewegt die Welt schaffe und die beste Welt schaffe, also nur eine einzige schaffen könne und schaffe, die beste nämlich.

Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes wird auch von seiten vieler Natur- und Geschichtsforscher aus unstichhaltigen Gründen geleugnet. Die physischen und psychologischen Gesetze beruhen auf induktiver Erfahrung; wie könnte von diesen Prämissen aus eine über die erfahrungsmäßige Notwendigkeit hinausgehende, strenge, jede Ausnahme ausschließende Notwendigkeit dieser Gesetze und gar eine stets ungehemmte, ihnen gemäß erfolgende Wirksamkeit der Dinge konstatiert werden? Kann selbst den Gesetzen der Erhaltung der Materie und der Kraft eine solche Notwendigkeit vindiziert werden? Und wenn manche geistvolle Natur- und Geschichtsforscher einen bloßen Natur- und Geschichtsmechanismus auf bestimmte Erfahrungsgründe hin als unbefriedigend erachteten und einer ihn durchwaltenden und beherrschenden Natur- und Weltteleologie unterstellten, so folgt nicht, daß diese innerhalb einer bloß natürlichen Natur- und Weltökonomie sich abschließen und erschöpfen müsse.

Die Möglichkeit einer geheimnisvollen Offenbarung.

1. Das Wort: *μυστήριον* leitet sich her von *μύειν*, verschließen, weil den in die Geheimbünde Eingeweihten mit einer Binde die Augen und der Mund verschlossen wurden. Es bedeutet etwas, was trotz seiner Mitteilung verschwiegen bleiben soll — andern gegenüber. Die christlichen Hagiographen nahmen diesen Begriff auf, modifizierten ihn aber in Anwendung desselben auf das Religiöse. Mysterium heißt ihnen das, was ewig in Gott verschwiegen war, in der Zeit jedoch von ihm geoffenbart wurde, doch mehr oder minder auch den Eingeweihten noch verschwiegen bleibt bis zur jenseitigen Schauung von Gesicht zu Gesicht.

Dieses möge nun konstatiert werden aus den von ihnen verfaßten biblischen Schriften! Die Bibel wird hier einstweilen nur betrachtet als ein Buch wie andere Bücher, als ein Buch bestehend aus verschiedenen Büchern, abgesehen davon, ob sie echt, unverfälscht und von Gott inspiriert seien, was erst in der Apologetik als positiver Grundlegung der Theologie und beziehungsweise in der historisch-kritischen Einleitungswissenschaft ins Alte und Neue Testament zur Untersuchung kommen soll.

Was wird in den biblischen Schriften des Neuen Testamentes nun unter Mysterien verstanden? Darunter werden nicht solche Wahrheiten verstanden, welche verborgen oder unbekannt waren bis zu ihrer Offenbarung durch Christus, noch solche, die unbegriffen sind trotz ihrer Offenbarung, noch solche, die wie überhaupt alle Wahrheiten nicht völlig begreiflich sind trotz ihrer Offenbarung, sondern solche, die nur gewiß sind auf Grund der Offenbarung und trotzdem nicht völlig bekannt, begriffen, begreiflich. Matth. 13, 11 und Luk. 8, 10 antwortet Christus auf die Frage der Jünger, warum er zu dem Volke in Gleichnissen rede: weil es euch verliehen ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu kennen, jenen ist es nicht verliehen. Die Jünger kannten das Daß dieser Geheimnisse im Unterschiede vom Volke, nichtsdestoweniger waren diese auch für sie noch Geheimnisse, daher wird ihnen zugeschrieben: *γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Röm. 11, 25 wird der Gnadenratschluß Gottes in Beziehung auf die Errettung der Heiden und Juden als Mysterium bezeichnet nicht bloß deshalb, weil er unbekannt war, sondern weil er für uns auch unergründlich ist anbetrachts der Tiefe und Höhe der Reichtümer, der Weisheit und Wissenschaft Gottes (V. 33). Wenn Paulus 1 Kor. 2, 6—10 sagt: Wir reden nicht die Weisheit dieser Welt, sondern Gottes Weisheit im Geheimnisse, die verborgen ist, die Gott vorherbestimmt hat vor aller Welt zu unserer Herrlichkeit, so bezeichnet er hiermit, wie aus den folgenden Versen hervorgeht, die Erlösung durch Christus nicht bloß als eine bisher unbekannte, sondern als eine dem fleischlichen Menschen und selbst den Anfängern (*νηπίοις*) in Christo unbegreifliche und als thöricht erscheinende Weisheit, die uns zu teil wird durch den Heiligen Geist, der alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, und ihre Vollendung findet, wenn wir schauen, was kein Auge gesehen, und hören, was kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen vorbereitet hat, die ihn lieben. 1 Kor. 4, 1 nennt er die Apostel Verwalter der göttlichen Geheimnisse und 15, 51 bezeichnet er als ein Geheimnis, daß wir alle auferstehen werden, aber nicht alle verwandelt werden. Eph. 1, 9—10 redet Paulus von einem Geheimnisse des göttlichen Willens, alles wiederherzustellen in Christus, was im Himmel und auf Erden ist, bezeichnet

3, 4—6 besonders die Teilnahmschaft der Heiden an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium als ein Geheimnis und nennt 5, 32 die Ehe ein großes Geheimnis, weil sie ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche sei. Kol. 1, 26 — 2, 9 stellt er die Berufung der Heiden als ein von Urzeiten und Geschlechtern her verborgenes, nunmehr aber geoffenbartes Geheimnis hin und sagt weiterhin, daß er die Bewohner von Kolossä und Laodicea und alle, die ihn persönlich nicht kennen, führen wolle zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi Jesu, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen seien, und ermahnt sie, durch eine falsche Philosophie, die nach den Anfangsgründen dieser Welt sei, sich nicht abführen zu lassen von diesem Geheimnisse Gottes des Vaters und Christi, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Damit deutet Paulus doch sicher an, daß in Gott und in Christus eine Tiefe der Weisheit verborgen sei, die trotz aller Offenbarung für uns noch ein unerforschliches Geheimnis sei. In 1 Tim. 3, 9—16 redet er vom Geheimnis des Glaubens und der Gottseligkeit und bezeichnet als Hauptinhalt desselben, daß Christus offenbar wurde im Fleische, bewährt im Geiste, geschaut von den Engeln, verkündet unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit. Der Verfasser der Apokalypse redet endlich 17, 5—7 vom Mysterium des babylonischen Weibes und des Tieres, warum Gott ihnen eine so große Macht gelassen hat zur Bedrängung der Gläubigen. Mysterien heißen in all diesen Stellen nur solche Offenbarungswahrheiten, die dem Heiden auf Vernunftgründe hin ganz und gar unerreichbar waren; solche Offenbarungswahrheiten dagegen, die den Heiden auch kraft natürlicher Vernunft zugänglich waren wie z. B. die Thätigkeit Gottes als Weltschöpfers, Welterhalters und Weltregierers (Röm. 1, 19—20. Apg. 14, 14—16; 17, 23—28) oder Natur- und Geschichtsthatsachen werden nicht als Mysterien aufgeführt. Als solche werden nur Thatsachen der höheren Heilsordnung aufgeführt wie z. B. die Erlösung durch Christus, die Aufnahme der Heiden in dessen Kirche, die Erwählung zum Heile, die Auferstehung und Verklärung des Leibes, außerdem aber auch notwendige Wahrheiten, die in denselben als Voraussetzungen miteingeschlossen sind wie die ewige Gottessohnschaft Christi, dessen Leben im Vater u. s. w.

Gehen wir auf geschichtliche Weise weiterhin über zur Fassung, welche die altchristlichen Väter und Kirchenschriftsteller den Mysterien gegeben haben! Sie betonen den geheimnisvollen Charakter der christlichen Grundlehren sehr stark und stellen sie als eine höhere, von Gott uns zugekommenene Weisheit hoch über alle Vernunftweisheit, über alle Weisheit dieser Welt. Haben aber nicht einzelne unter ihnen wie z. B. die Alexandriner oder Augustinus durch ihre hochgehenden Spekulationen

die Mysterien des Christentums in Vernunftwahrheiten aufgelöst? Clemens von Alexandrien hat allerdings eine höhere Gnosis derselben angestrebt; diese Gnosis will er indessen auf Grund des Glaubens aufgebaut wissen als innerlich-mystische Erfahrung ihrer Wahrheit, ohne zu lehren, daß diesem Erfahrungswissen für sich selber, abgesehen vom Glauben eine zwingende Beweiskraft zukomme. Hat aber nicht Augustinus, der größte der lateinischen Kirchenväter, das Grundmysterium des christlichen Glaubens von geschöpflichen Prämissen aus durch spekulative Wissensgründe zu bewahrheiten gesucht, wie manche Autoren meinten?[1] Hat er nicht erklärt, es wäre thöricht und unfromm zu sagen oder zu glauben, daß unsere Vernunft aus der memoria, intelligentia, amor des menschlichen Geistes die Trinität des göttlichen Geistes nicht ableiten könne?[2] Wollte er also nicht mit zwingenden Wissensgründen die Dreiheit der göttlichen Personen beweisen? Er betonte oftmals die Ungleichheit des göttlichen und menschlichen Geistes in sehr scharfen Zügen und hob namentlich hervor, daß der göttliche Geist nicht bloß wie der menschliche memoria, intelligentia, amor sui d. h. virtuelle, aktuelle Selbsterkenntnis und Selbstliebe habe, sondern sie auch sei, und daß diese drei Potenzen nicht bloß allen drei göttlichen Personen auf wesentlich-gemeinsame Weise zukommen, sondern auch jeder wieder auf eigentümlich-persönliche Weise, indem der Vater memoria, intelligentia et dilectio sui von sich selber habe, der Sohn durch Zeugung vom Vater und der Heilige Geist durch Hauchung von Vater und Sohn. Augustinus wollte also durch Notwendigkeitsgründe, so scheint es, nur beweisen, daß der göttliche Geist analog dem menschlichen eine zweifache Geistesthätigkeit — Erkenntnis- und Willensthätigkeit — ausübe, nahm aber aus dem Glauben auf, daß der göttliche Geist im Unterschiede vom menschlichen eine so überschwengliche Fruchtbarkeit oder Produktivität besitze, daß er als Person subsistierend im Vater durch die Erkenntnisthätigkeit eine zweite Person und mit dieser durch die Willensthätigkeit eine dritte hervorbringe, damit jede in ihrer Weise dasselbe Wesen innehabe und dieselben Wesensthätigkeiten ausübe. Dieses letztere war ihm und blieb

[1] G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung I (Hamburg und Gotha 1844), 212—218. *Nourisson,* La philosophie de S. Augustin I (Paris 1865), 300—320. Th. Gangauf, Die Dreieinigkeitslehre des hl. Augustinus (Augsburg 1865), S. XII. 278—279. 438. Wilhelm Rosenkrantz, Prinzipien der Theologie (München 1875), S. 75.

[2] De trinitate XV c. 6 n. 10: cur itaque non agnoscimus trinitatem? an haec sapientia, quae Deus dicitur non se intellegit, non se diligit? Quae si dici sive credi stultum et impium est, ecce ergo trinitas, sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui. Sic enim in homine invenimus trinitatem i. e. mentem et notitiam qua se novit et dilectionem qua se diligit.

ihm ein unbegreifliches Geheimnis auf Grund des Glaubens. Die memoria, intelligentia et amor sui faßte er teils als wesentliche, teils als persönliche; nur die erstere, nicht die letztere, fand er im menschlichen Geiste vor. Mit Notwendigkeitsgründen konnte er folgerecht und wollte er sonder Zweifel nur eine Dreieinigkeit des göttlichen Geistes beweisen, wie sie in begrenzter Weise auch dem menschlichen Geiste zukommt, nicht eine Dreieinigkeit desselben im Sinne der Dreipersönlichkeit.

Die mittelalterlichen Theologen unterschieden im allgemeinen die Mysterien des christlichen Glaubens strenge von den Mysterien der natürlichen Erkenntnis und suchten bis ins einzelnste hinein die Grenzmarken beider festzustellen. Schon Prudentius von Troyes und Remigius und Florus polemisierten gegen Scotus Erigena, weil dessen Spekulation die christlichen Mysterien, namentlich das von der Prädestination bedrohe. Ebenso trat der hl. Bernhard in Kampf gegen Abälard, indem er an Papst Innocenz II. schrieb: dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt super rationem et contra rationem praesumit et contra fidem (epist. 190 c. 1). Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est humana ratione arbitretur se posse comprehendere. Ascendit usque ad caelos et descendit ad abyssos. Nihil est quod lateat eum sive in profundum inferni sive in excelsum supra (epist. 121). Hat aber nicht auch Anselmus von Canterbury versucht, das Glaubensgeheimnis der göttlichen Trinität mit zwingenden Gründen zu demonstrieren in seinem Monologium (c. 64)? Allerdings; er hatte sich aber der Augustinischen Begründungsweise desselben angeschlossen und ist wohl im nämlichen Sinne zu deuten. Hugo von St. Victor hat die berühmte Unterscheidung gemacht zwischen dem, was vernünftig ist (ex ratione) und vernunftgemäß (secundum rationem) und übervernünftig (supra rationem) und widervernünftig (contra rationem). Bezüglich des Übervernünftigen sagt er: quae sunt supra rationem . . . ex divina revelatione prodita sunt et non operata est in eis ratio sed castigata ne ad illa contenderet und macht dieses namentlich geltend bezüglich der Trinität und Menschwerdung Gottes. Richard von St. Victor ist in seiner Spekulation weit kühner. Am Eingange seiner Schrift De trinitate (l. I. c. 1) sagt er, manches von dem, was wir zu glauben haben, scheine nicht bloß über, sondern auch gegen die Vernunft (ratio) zu sein, wenn es nicht durch tiefe und schärfste Erforschung untersucht werde oder vielmehr durch göttliche Offenbarung beleuchtet werde (nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur vel potius divina revelatione manifestentur). Er äußert weiterhin, für das, was wir glauben, wolle er in diesem seinem Werke über die Trinität Gottes nicht bloß wahrscheinliche sondern notwendige Gründe (non modo probabiles

sed etiam necessarias rationes) herbeibringen (c. 4) und geht alsdann daran, nicht wie Augustin und Anselm aus der Erkenntnis und Liebe Gottes, sondern aus letzterer allein die Trinität zu beweisen, weil dessen Liebe mitteilsam sei und folglich in der Person des Vaters subsistierend eine zweite und dritte Person hervorbringe als Mitbesitzerinnen seines Wesens. Nach Richards Lehre liegt über der Vernunft und dem Glauben die mystische Schauung (Contemplatio), welche von nicht natürlicher, sondern übernatürlich-charismatischer Art ist und in ihrer höchsten Stufe nicht bloß dasjenige erfaßt, was übernatürlich ist (supra rationem), sondern auch was außernatürlich (praeter rationem) ist, und dahin gehört vor allem das Trinitätsgeheimnis. Es scheinen also die zwingenden Gründe (rationes necessariae) für letzteres nicht auf natürlicher Erkenntnis, sondern auf charismatischer Schauung zu beruhen, worauf die obenerwähnten Worte des Prologs auch hindeuten[1]. Klar und entschieden haben aber von Petrus dem Lombarden an die Hauptträger der Scholastik und der Nachscholastik den Unterschied der christlichen Mysterien von bloß natürlichen Wahrheiten hervorgehoben und ebenso verschiedene Päpste: so Innocenz II. gegen Abälard, Gregor IX. in seinem Schreiben an die Lehrer der Theologie zu Paris 1233, Gregor XI. (wenn dessen Bulle vom 25. Januar 1376 echt ist) gegen Raymundus Lullius, Gregor XVI. gegen de Lamennais 1832, Pius IX in seinem Schreiben an den Kardinal Geißel 1857 gegen A. Günther und in seinem Schreiben an den Erzbischof Gregorius von München am 11. Dezember 1862 gegen J. Frohschammer und im Syllabus 1864 prop. 9, Leo XIII. am 14. Dezember 1887 prop. 25—26 gegen A. Rosmini[2].

Gemäß dem bisher entwickelten Begriffe haben nicht alle übernatürlichen Offenbarungswahrheiten den Charakter eigentlicher Mysterien. Zunächst sind eigentliche Mysterien nicht solche sittlich-religiösen Lehren, welche für die meisten Menschen zwar nur Gewißheit haben auf Grund positiven Offenbarungsglaubens, doch nicht für alle, weil manche einen Vernunftbeweis derselben gewinnen können; dahin gehören z. B. die Existenz und die Wesenseigenschaften Gottes, dessen Thätigkeit als Weltschöpfers, Welterhalters und Weltregierers, die sittliche Bestimmung, Freiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. s. w., wiewohl sie für uns wie überhaupt alle Wahrheiten mehr oder minder eine unbegreifliche Seite haben, also Mysterien in einem weiteren, uneigentlichen Sinne sind. Eigentliche Mysterien sind auch nicht Natur-

[1] Vgl. Näheres in H. Denzingers vier Büchern über die religiöse Erkenntnis II (Würzburg 1857), 107—111.

[2] *Denzinger*, Enchiridion n. XLV. LVI. LXXI. CXIX. CXXXI. CXXXIV. CXXXVIII. CXLVII.

und Geschichtsthatsachen, die für die meisten Menschen zwar bloße Glaubenswahrheiten sind, aber nicht für alle, nämlich nicht für die unmittelbaren Augenzeugen derselben, für welche sie Erfahrungsthatsachen waren wie z. B. viele in den biblischen Schriften berichtete Ereignisse, Wunderbegebnisse und Wunderthaten. Eigentliche Mysterien sind ferner auch nicht solche Thatsachen, die nicht bloß für die meisten Menschen, sondern für alle Menschen nur eine volle Gewißheit haben auf Grund positiven Offenbarungsglaubens, aber der natürlichen Weltordnung angehören wie z. B. Vorgänge, die der Entstehung des Menschen vorausgehen oder diese betreffen, reingeistige Substanzen oder Naturen u. s. w. Eigentliche Mysterien sind auch nicht solche Thatsachen, welche ihrem Ursprunge nach übernatürlich sind, aber zu einer leichteren und vollkommeneren Verwirklichung des natürlichen Menschenzieles gedient haben könnten oder wirklich dienten wie z. B. die Ausstattung des Menschen mit leiblicher Unsterblichkeit und mit Freiheit von Irrtum und unordentlicher Konkupiszenz, die Inspiration der Propheten, Apostel, Hagiographen sowie alle zu deren Bestätigung dienenden Wunder, Weissagungen, mögen sie übernatürlich göttlich sein bloß rücksichtlich der Wirkungsweise (quoad modum) oder auch rücksichtlich des Wirkungsobjektes (quoad substantiam rei), die Ausstattung der Kirche mit der Gabe der Unfehlbarkeit; als eigentliche Mysterien im oben bezeichneten Sinne können sie nicht gelten, weil sie Anbetrachts ihres Zieles von vernünftiger, natürlicher Art sein könnten und bezüglich ihrer Wesenheit oder inneren Möglichkeit nach nicht schwerer begreiflich sind als manche der Vernunft auf Grund der natürlichen Offenbarung zugängliche Dinge. Eigentliche Mysterien sind danach nur solche übernatürliche Offenbarungswahrheiten — Lehren und Thatsachen —, welche nicht bloß hinsichtlich ihres Ursprunges sondern auch hinsichtlich ihres Zieles übernatürlich, übervernünftig sind und Mittel zu dessen Verwirklichung bilden wie z. B. die Dreipersönlichkeit der einen göttlichen Natur, die ursprüngliche Erhebung des Menschen in den höheren Gnadenstand (status naturae elevatae), die Menschwerdung Gottes, die Erlösung durch den Gottmenschen Christus, die Gnadenverleihung und Heilserwählung auf Grund göttlichen Heilsratschlusses, die Verklärung der freien und unfreien Kreatur. Alle Offenbarungswahrheiten, welche diesen Charakter nicht besitzen, sind rein als solche keine eigentlichen Mysterien; sie sind es nur rücksichtlich ihrer Beziehung zu den eigentlichen Mysterien, sofern sie ihnen als Substrat und Mittel dienen.

2. Gehen wir nun über auf diejenigen Richtungen, welche die Möglichkeit von Mysterien im vorbezeichneten Sinne mehr oder minder oder völlig bekämpften!

Dahin zählt allererst die altorthodoxe Theologie lutherischen und reformierten Bekenntnisses. Nach ihr gab es und giebt es weder für den ursprünglichen noch für den gefallenen Menschen ein übernatürliches Ziel, insofern also auch keine Mysterien im traditionell-katholischen Sinne. Für den ursprünglichen Menschen war alles geordnete, harmonische Natur; Vernunft und Offenbarung standen in vollem Einklange, ja deckten einander, die höchsten Wahrheiten waren für dieselben weder widervernünftig noch übervernünftig, weder contra noch supra rationem. Der Mensch der gefallenen, verdorbenen Natur dagegen ist zufolge der Ur- und Erbsünde völlig tot für die göttlichen, geistlichen Dinge, kann für diese nur wieder lebendig werden durch Gnade vermöge übernatürlicher Heilsoffenbarung Gottes in Christus und so das ihm ursprünglich schon gesetzte, natürliche Seligkeitsziel erreichen. Widerstrebt jeder Mensch mit seiner natürlichen Vernunft und ebensosehr, ja noch mehr mit seinem natürlichen Willen in diesem Stande auch der Offenbarung und ihren Wahrheiten, so kann er doch auf Grund des testimonium Spiritus Sancti, auf Grund innerer Privatinspiration hin im göttlichen Glauben derselben gewiß werden und das Heil erreichen. Trinität, Menschwerdung, Gnadenwahl Gottes u. s. w. sind für den Menschen im bloßen Stande der natura corrupta zwar übervernünftige, durch natürliche Vernunftkraft unerreichbare Wahrheiten und in solchem Sinne Geheimnisse, ja sie sind überdies sogar widervernünftige Wahrheiten; für den Glaubensmenschen kraft göttlicher Erleuchtungsgnade sind sie dennoch aber lautere Wahrheit, Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese Auffassung vertraten unter mancherlei Modifikationen auch Bajus und Jansenius. Zu extremstem Ausdrucke brachte sie Pierre Bayle. Was übervernünftig ist, das ist widervernünftig: das ist der ständige Refrain seiner Lehre. Ob seine Absicht dahinging, im Sinne des orthodoxen Protestantismus hiermit den Glauben gegen die Vernunft zu empfehlen und zu verteidigen und nicht vielmehr die Vernunft gegen den Glauben, muß indessen sehr zweifelhaft sein.

Die Möglichkeit eigentlicher Mysterien sowohl im katholischen wie orthodox protestantischen Sinne verwirft der Rationalismus aller Richtungen, also nicht bloß der ganze volle Rationalismus, welcher eine übernatürliche Offenbarung überhaupt nicht anerkennt, sondern auch der sogenannte Semirationalismus, welcher wohl eine formale, aber keine materiale anerkennt. Die entschiedensten Vertreter desselben fassen das Wort Mysterium in dessen eigentlichem, theologischem Sinne, behaupten aber frei und offen dessen Vernunftwidrigkeit und Unmöglichkeit, wie vielfach die Deisten, wie Spinoza, D. Strauß, L. Feuerbach u. a. Die Vertreter anderer rationalistischer Richtungen dagegen wollen keine Leugner der christlichen Mysterien sein, behaupten deren Vernünftigkeit und Möglichkeit,

geben jedoch dem Worte Mysterium einen umfassenderen, allgemeineren Sinn und bekennen sich in solchem Sinne zu den christlichen Mysterien. Manche derselben fassen die christlichen Mysterien auf als vordem unbekannte, in Gottes Weisheit oder Ratschlusse verborgene Lehren oder Thatsachen, welche dadurch, daß sie geoffenbart wurden, Mysterien zu sein aufhörten. In diesem Sinne wäre jede bisher unbekannte Lehre auf dem Gebiete der Wissenschaft, Kunst oder Technik und jede unbekannte Thatsache selbst der alltäglichsten Art ein Geheimnis, bis sie bekannt geworden. In diesem Sinne haben vielfach die Deisten, z. B. Tindal, das Christentum als Wiederbekanntmachung der im Heidentume verdunkelten Lehren der natürlichen Urreligion gefeiert. In diesem Sinne haben Wegscheider, Bretschneider u. a. den Nachweis versucht, daß die Mysterien der Bibel nichts anderes seien als Thatsachen göttlicher Ratschlüsse, welche in Gott verschwiegen lagen bis zu ihrer Offenbarung, wie die Erwählung der Heiden u. s. w. Andere dagegen faßten die christlichen Mysterien nicht als unbekannte, sondern als unbegriffene Wahrheiten auf, also als Lehren oder Thatsachen, die wenngleich ihrem Daß nach geoffenbart und bekannt, doch ihrem Wie und Warum nach von seiten der menschlichen Vernunft noch unbegriffen und insofern übervernünftig sind, aber Mysterien zu sein aufhören, sobald sie zu begriffenen werden. Das Mysterium hat insofern nur eine relative Geltung für gewisse Individuen, Kreise und Zeiten und für niedrige Erkenntnisstufen. Das Übervernünftige ist nur übervernünftig für die noch nicht entwickelte oder zurückgebliebene Vernunft, nicht für die entwickelte. Insofern wäre Telegraphie, Telephonie, Phonographie, wie überhaupt jede Technik, Kunst und Wissenschaft ein übervernünftiges Geheimnis für alle diejenigen, welche wohl wissen, daß es einschlägige Apparate giebt, und etwa auch deren Leistungen kennen, aber das Wie dieser Leistungen nicht begreifen. Von diesem Standpunkte aus konnte man sagen: die göttliche Offenbarung gebe nur das Facit; erst wenn die Vernunft das Wie und Warum hierzu noch finde, benehme sie ihr den Charakter eines Mysteriums. Andere faßten in verwandtem Sinne das Mysterium als eine symbolisch dargestellte Lehre, als eine durch Bild, Typus oder Allegorie verhüllte religiöse oder sittliche Lehre, sobald man aber das, was hinter der Hülle liege, erkenne und begreife, höre das Mysterium auf. Neuere Philosophen drückten das nämliche dahin aus: Mysterium ist all das, was nur Gegenstand der Vorstellung, der Phantasie oder des Gefühles ist, was nicht begriffen ist durch die spekulative Vernunft. So faßte z. B. Hegel die christlichen Mysterien auf als Sache des vorstellenden Denkens, während das spekulative Denken sie absolut begreiflich mache, wie z. B. die Trinität, Menschwerdung Gottes u. s. w. Die christliche Religion und die Philosophie

betrachtete er als nur der Form nach verschieden, nicht dem Inhalte nach; seine Geistesjünger D. Strauß und L. Feuerbach zerrissen aber mit keckem Griffe das künstlich gesponnene Netz dieses Scheinfriedens, indem sie aufzeigten, daß dieselben auch ihrem Inhalte nach sich nicht deckten und ein unverhülltes, offenes Bekenntnis dessen forderten. Feuerbach erklärte alle Religion, die christliche und deren Mysterien insbesondere, als bloße Produkte der Einbildungskraft, welche den Wünschen des Herzens, des Gefühles zu Hilfe eile. Als Sache des Gefühls faßte das Mysterium auch der Gefühlstheologe Schleiermacher. Das Geheimnisvolle, Übernatürliche, Übervernünftige gilt ihm als identisch mit dem Ursprünglichen. Jeder neue, schöpferische Anfang in der Geschichte ist geheimnisvoll, weil nicht zu begreifen aus den ihm Vorausgehenden, dennoch aber zu begreifen aus dem höheren Ganzen der Geschichte. Es sind somit „alle christlichen Glaubenssätze nur in einer Beziehung übervernünftig, in der andern alle vernünftig". „Hieraus geht von selbst hervor, was von der herrschenden Ansicht zu halten ist, als ob die christliche Lehre zum Teil aus vernünftigen und zum Teil aus übervernünftigen Sätzen bestehe." [1] Diesen Standpunkt nahmen auch die Theologen der Schleiermacherschen Schule ein, wiewohl mit verschiedenen Nuancierungen. Andere hinwiederum, wie z. B. Theosophen von J. Böhme an bis Fr. Baader und Formalsupranaturalisten von Abälard an bis Günther, faßten die christlichen Mysterien nicht als unbekannte und nicht als unbegriffene, sondern vielmehr als für die menschliche Vernunft nicht völlig, nicht adäquat begreifbare und ergründbare Wahrheiten auf, dennoch aber als Wahrheiten, die sich uns vermöge einer höheren, mehr unmittelbaren Erfahrung, Intuition oder eines von geschöpflichen Prämissen ausgehenden, mittelbaren Beweisverfahrens beglaubigen, außer Zweifel stellen. Alles vernünftige Wissen, Begreifen — so wurde von ersterer, theosophischer Seite aus gesagt — ist immer nur ein bruchstückartiges; es erfaßt restlos nie das volle Leben, vermag das Leben immer nur an dessen Leichnam zu studieren, so daß für den tieferblickenden Forscher gilt, was von dem Anatomen: „Die Teile hat er in seiner Hand, es fehlt mir leider das geistige Band." Das Mysterium des Lebens läßt immer eine dunkle, unbegriffene und für uns unbegreifliche Seite zurück. Nach dieser Auffassung bleibt selbst auf der höchsten Erkenntnisstufe noch Mysterium, noch Übervernünftiges zurück, die Schranke des Wissens ist eine objektive, für alle geltende, nicht bloß eine subjektive, nur für einzelne geltende. Alle Wahrheiten ohne Ausnahme sind nach dieser Auffassung mehr oder minder mysteriös, übervernünftig, z. B. auch das Wesen jedes Naturkörpers,

---

[1] Christlicher Glaube § 13 mit Zusatz.

unserer Seele, das Wesen von Zeit und Raum, das Wesen Gottes und all dessen Eigenschaften, der Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlich-theologischen Geheimnissen ist nur ein relativer. Nichtsdestoweniger kann gemäß dieser Auffassung die Vernunft, wie Franz Baader[1] sagt, vom gegebenen Wissen der christlichen Mysterien durch den Glauben zum aufgegebenen Wissen oder Selberwissen derselben vordringen. Auch von der zweiten, formalsupranaturalistischen Seite aus wurde dieser Unterschied als ein bloß relativer aufgefaßt und zugleich anerkannt und behauptet, daß die höheren Glaubensgeheimnisse trotz aller Beweise, die für sie erbracht werden können, nicht adäquat begreifbar und ergründbar seien.

Welches sind nun die Hauptgründe, womit die Vertreter all dieser verschiedenartigen Richtungen die Möglichkeit eigentlicher Mysterien, besonders der christlichen Mysterien im streng supranaturalistischen Sinne in Abrede stellten? Vielfach stellten sie eine solche Möglichkeit in Abrede, weil diese Mysterien schlechthin über unserer Vernunft sein sollen und doch geoffenbart an und für unsere Vernunft; geoffenbarte Geheimnisse, die trotz der Offenbarung noch Geheimnisse bleiben sollen, seien überhaupt ein Widerspruch, eine contradictio in adiecto[2]. Anderwärts stellten sie eine solche Möglichkeit in Abrede, weil diese Geheimnisse von seiten der voll entwickelten Vernunft ebenso erkannt und bewiesen und wenigstens auf inadäquate Weise begriffen werden können wie die sog. Vernunftwahrheiten der natürlichen Ordnung. Teilweise stellten sie eine solche Möglichkeit auch in Abrede aus dem psychologischen Grunde, weil der Sinn von eigentlichen Geheimnissen der streng supranaturalistischen Art für uns unerkennbar und ohne alle Bedeutung wäre und folglich auch nicht Gegenstand eines vernünftigen Urteils werden könnte. Geheimnisse — sagt J. Locke — können nur durch ursprüngliche, unmittelbare Offenbarung Gottes kraft neuer Eindrücke, wie sie Paulus durch seine Entzückung in den dritten Himmel erfuhr, kund werden; diese neuen Eindrücke können aber nicht von deren inspirierten Empfängern durch überlieferte Offenbarung an andere vermittelt werden, weil sie diesen durch die ihnen

[1] S. W. X, 24; vgl. den Vortrag des Verfassers über Schelling, Baader und Görres im Jahresberichte der Görresgesellschaft 1879 S. 29—34.

[2] „Wie kann die Vernunft — fragt z. B. O. Pfleiderer — etwas als geoffenbarte Wahrheit anerkennen, was ihr gerade nicht offenbar, sondern verschlossen, dunkel und rätselhaft wäre? Hieße das nicht in demselben Atemzuge ein Urteil fällen und die Urteilsfähigkeit sich absprechen? Vermag einmal die Vernunft das Daß einer Offenbarung zu beweisen — und dazu machte sich allerdings der Supranaturalismus seinen Gegnern gegenüber anheischig — so folgt notwendig, daß sie auch das Was derselben muß begreifen können, daß es also keine ‚übervernünftigen' Offenbarungswahrheiten giebt" (Religionsphilosophie [Berlin 1878] S. 295).

bekannten, aus der äußeren Empfindung oder der inneren Reflexion stammenden Vorstellungen so wenig faßlich gemacht werden könnten wie dem Blinden die Farben. Wir können nichts verstehen, was wir nicht aus uns schon bekannten, einfachen Vorstellungen zusammensetzen und faßlich machen können; eine überlieferte Offenbarung kann uns also nichts lehren, dessen Grundinhalt uns nicht schon bekannt wäre, kann uns keinen neuen, übervernünftigen Inhalt mitteilen, weil wir kein Organ für dessen Verständnis hätten[1].

3. Ist eine Möglichkeit der Mysterien im eigentlichen, theologischen Sinne des Wortes anzunehmen? Das steht nun in Frage. Was mit der menschlichen Vernunft nicht übereinstimmt, ist widervernünftig (contra rationem), das ist allerdings wahr; was aber mit ihr übereinstimmt, vernunftgemäß ist (secundum rationem), kann nicht bloß das sein, was durch deren Kraft erkennbar ist (ex ratione), sondern auch das Übervernünftige (quod est supra rationem), was nur durch Offenbarung Gottes gewiß ist und trotz dieser Offenbarung noch unbegreiflich bleibt. Die absolute, unendliche Vernunft Gottes ist inkommensurabel, unausmeßbar für uns. Wir können unsere angeschaffene Vernunft und deren Kraft nicht zum vollen Maße der göttlichen machen. Diese ist eine übervernünftige für uns, schließt also auch einen für uns übervernünftigen Erkenntnisinhalt in sich, welchen sie uns irgendwie auf glaubwürdige Weise mitteilen kann unter der Hülle des Glaubens, so daß er für uns keine innere Evidenz besitzt, insofern also trotz seiner Offenbarung für uns noch ein übervernünftiges, unoffenbares Mysterium bleibt. Wer eine unendliche Gottesvernunft zugiebt, muß auch diese Möglichkeit zugeben kraft der Gesetze eines streng deduktiven Beweises. Das nämliche läßt sich auch aus Analogien der geschöpflichen Welt noch klarer darthun, also durch Analogiebeweise wahrscheinlich machen.

Überall in der Welt begegnet uns im Verhältnis zu einem relativ niedrigeren Wissen ein relativ höheres, welches jenem eine Bereicherung kann zu teil werden lassen, in der Weise, daß das Mitgeteilte trotz dessen Glaubwürdigkeit keine sachliche Evidenz für dasselbe besitzt. Ohne Zweifel hatte Spinoza ein weiterreichendes Wissen als seine Hausfrau, die er über den Inhalt der christlichen Predigten ausfragte, und Bayle ein weiterreichendes als die Setzer und Drucker seines Dictionnaires und Kant ein weiterreichendes als sein treuer Diener Lampe; sie konnten ihnen auf glaubwürdige Weise auch manches mitteilen, was diese nicht durch selbst-

---

[1] Versuch über den menschlichen Verstand IV. Buch Kap. 18 § 3. Auf ähnliche Weise spricht sich vom formal-supranaturalistischen Standpunkte auch Seb. Drey aus (Apologetik I [2. Aufl.], 266—269).

eigene Erfahrung oder Beweisführung zu erproben vermochten; warum soll es denn eine Unmöglichkeit sein, daß die göttliche Vernunft, die sich durch die endliche Vernunft nicht ausmessen läßt wie eine endliche Vernunft durch eine andere auf ähnliche Weise sich ihnen mitteile?

Diesem Analogiebeweise möge sich der folgende anreihen. In allem menschlichen Erkennen bleibt ein relativ Unbegreifliches zurück trotz der Wirklichkeit irgend welchen Gegenstandes; soll nicht auch ein Unbegreifliches zurückbleiben können an den Gegenständen, deren Wirklichkeit uns nur durch positive Mitteilung Gottes verbürgt wird? Das dem Was und Wie nach Unbegreifliche kann entweder sein ein absolut Unbegreifliches, weil Unmögliches, wie z. B. daß 1 = 2 sei, oder ein zwar Mögliches, aber adäquat aus einem andern von keiner Vernunft Begreifliches, weil es sich irrational zu diesem andern verhält wie z. B. der Kreis zum Durchmesser, oder ein Unbegreifliches, welches zwar für die göttliche Vernunft, niemals aber für die menschliche anbetrachts ihrer Endlichkeit adäquat begreiflich, komprehensibel ist, und endlich ein Unbegreifliches, welches für die menschliche Vernunft nur im diesseitigen Stadium des geoffenbarten Glaubens unbegreiflich ist. In den Bereich des letzteren gehören nun die Glaubensmysterien. Sie empfangen aber Licht durch gar vieles, was für uns innerhalb der Welt der natürlichen Dinge auf ähnliche Weise ein Mysterium ist. Wenn wir z. B. eine Maschine konstruieren und als eine wirkliche und im Gange befindliche vor uns sehen, und diese Maschine und deren Gang auch begreifen aus den einzelnen Elementen, woraus wir sie konstruiert haben, und aus deren Kräften, wie? begreifen wir auch das Wesen dieser Elemente und dieser Kräfte, also die letzten Voraussetzungen dieser Maschine und ihrer Bewegung? Begreifen wir vollends, was Materie sei und was Kraft, was Stoß- und Ziehkraft, elektrische Kraft u. s. w.? Und wenn wir auf synthetisch-chemischem Wege aus irgend welchen Stoffen einen zusammengesetzteren erzeugen, begreifen wir vollends auch das Wesen dieser einfacheren Stoffe und deren Anziehungs- und Verwandtschafts- und Wahlverwandtschaftskraft? Haben all diese Kräfte nicht etwas Mystisches an sich? Und wenn es sich schon so verhält mit all dem, was wir selber konstruieren, was wir also am leichtesten begreifen gemäß dem Grundsatze: scimus quia facimus, wie wird es sich erst verhalten mit all dem, was der absolute Schöpfergeist uns vorkonstruiert hat und was wir nur auf erfahrungsmäßigem Wege — Stück für Stück — kennen zu lernen und nachzukonstruieren versuchen und was wir von der Erfahrungswelt uns ferner im Gebiete der übersinnlichen Wesensgründe festzustellen versuchen? Und wenn unser Wissen und Begreifen der endlichen Wesensgründe schon ein Stückwerk ist, dann um so mehr unser Wissen und Begreifen des höchsten, schöpferischen

Wesensgrundes. Wie die Erde rings umflossen ist vom dunkeln Ozean, so ist unser vernünftiges Wissen und Begreifen überall umflossen vom mystischen Dunkel des Nichtwissens und der schweigenden Stille des Rätsels. Ich komme mir vor — sagte ein großer Forscher — wie ein Kind, das am Ufer des Meeres spielt und sich damit belustigt, daß es dann und wann einen glatten Kieselstein oder eine Muschel, schöner als eine gewöhnliche, findet, indes der große Ozean unerforscht vor ihm liegt. In allem Lebendigen ist etwas Anonymes, sagt mit Recht Goethe. „Wir lieben die Dinge zu benennen — und glauben am Namen sie zu kennen. — Wer tiefer sieht, gesteht es frei — Es bleibt immer etwas Anonymes dabei!" Wenn nun dieses Alles — das ist unsere Schlußfolgerung —, dann ist auch ein übervernünftiger, nur im positiven Glauben uns mitgeteilter und ergriffener, aber auf evidente Weise nicht begriffener Offenbarungsinhalt des absoluten Geistes nichts Widervernünftiges. Wir sehen selbst die natürlichen Dinge dermalen weniger in vollem Sonnenscheine als im Sternenscheine. Wollen wir die Sterne des Himmels etwa leugnen, weil sie uns nicht heller scheinen und uns die Dinge nicht heller erkennen lassen, weil wir bis auf eine gewisse Grenze hin nur ihr Daß kennen und selbst dieses nur mittelbar durch das Teleskop? Kann es sich nun nicht ähnlich verhalten mit den Sternen des Glaubens? Lassen die Geheimnisse der natürlichen Welt nicht die Möglichkeit offen, daß es noch höhere Geheimnisse gebe, die in das Dunkel dieses Lebens hereinragen können?

Diesen beiden Analogiebeweisen möge noch ein dritter angereiht werden. Ein Übervernünftiges ist um so weniger widervernünftig als es ja in der natürlichen Entwicklung des Menschen ein förmliches Gesetz ist, dasjenige, was man später aus inneren Gründen erkennt, zuerst aus äußeren Gründen auf bloße Autorität hin zu glauben; warum soll denn dieses eine Unmöglichkeit sein im Bereiche der höheren Entwicklung desselben? Das Kind nimmt auf die Autorität seiner Mutter, der Schüler nimmt auf die Autorität seines Lehrers anfangs gar vieles im Glauben auf, was er später auf evidente Weise zu erkennen vermag; warum soll es denn unmöglich sein, daß der Mensch des Diesseits gar manches im Glauben auf die Autorität Gottes hin annehme, was er jenseits evident zu schauen vermag?

4. Die Einwendung, das Mysterium im eigentlichen, theologischen Sinne des Wortes enthalte einen Widerspruch, indem es übervernünftig sein soll und doch vernünftig, weil an und für die Vernunft geoffenbart, also ein offenbares Geheimnis, es sei somit widervernünftig, dürfte schon dadurch gehoben werden, daß der Begriff desselben seinen Einzelmomenten nach einer näheren Analyse unterzogen wird. Zunächst ist es

eine Wahrheit, über deren Wirklichkeit oder Daß der menschliche Geist nur im Glauben an Gottes positive Offenbarung sich vergewissern kann. Sobald er sich dieser Wirklichkeit nicht mehr durch Glauben vergewissern würde, sondern durch Schauung von Gesicht zu Gesicht, hätte es aufgehört, ein Mysterium im theologischen Sinne des Wortes oder ein Glaubensmysterium zu sein und wäre ein Gegenstand intuitiven Wissens geworden, wiewohl dieses Wissen für den geschöpflichen Geist kein allseits erschöpfendes, komprehensives zu werden vermag wie für den allschauenden und alldurchschauenden Gottesgeist. Als Glaubensmysterium schließt es bezüglich der Wirklichkeit seines Objekts eine Evidenz aus inneren Gründen aus (evidentia rei revelatae), keineswegs jedoch eine Evidenz aus Gründen, die außerhalb seines Objektes liegen, es aber dennoch glaubwürdig machen (evidentia credibilitatis), schließt insofern also nur eine unmittelbare, direkte Evidenz aus, keine mittelbare, indirekte. Wie in Beziehung auf das Daß, kann es auch in Beziehung auf das Was, Wie und Warum nicht direkt aufgefaßt, begriffen werden durch eine unmittelbare oder gar vollkommene Schauung, wohl aber mittelbar, indirekt, unvollkommen durch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung. Auf solche Weise kann zunächst das Was oder der Inhalt eines Glaubensmysteriums aufgefaßt, begriffen werden z. B. durch die der natürlichen Erkenntnis entnommenen Begriffe: Einheit und Dreiheit, Wesenheit und Person der Inhalt des Mysteriums der göttlichen Trinität; diese Begriffe werden analogisch auf den göttlichen Geist übertragen durch die Kopula: ist verbunden, und so das Urteil gefällt: er ist eine Wesenheit in drei Personen. Auch das Wie der Mysterien kann auf mittelbare, indirekte, inadäquate Weise aufgefaßt, begriffen werden. Unter diesem Wie versteht man die Art und Weise der Verbindung von Subjekt und Prädikat in derartigen Urteilen. Wenn wir vom Verhältnis der zweierlei Begriffe: Wesenseinheit und Personendreiheit gar nichts aufzufassen, zu begreifen vermöchten, dann könnten wir diese zweierlei Begriffe gar nicht unterscheiden und nicht einmal in negativer Weise sagen, daß sie einander nicht widersprechen und miteinander vereinbar seien. Wenn mit der Einheit der göttlichen Natur in der nämlichen Beziehung, sofern sie eine solche Einheit ist, zugleich eine Dreiheit der göttlichen Naturen anzunehmen wäre, und mit der Dreiheit der göttlichen Personen, sofern sie eine solche Dreiheit ist, zugleich eine Einheit der Person, dann würde die Dreipersönlichkeit der göttlichen Natur allerdings in Widerspruch sein und nicht in Übereinstimmung mit sich stehen, also eine logische Unmöglichkeit sein. Das gleiche gilt auch vom Mysterium der Menschwerdung der göttlichen Logosperson. Wenn wir von zwei geistigen Naturen einerseits und einer Hypostase, Person anderseits Begriffe haben, müssen wir

irgend wie auch ihr Verhältnis angeben können. Alle derartigen Begriffe müssen insoweit klar sein, daß wir sie von einander unterscheiden können, wenn auch nicht deutlich all ihren einzelnen Bestimmungen nach. Insoweit muß auch das Verhältnis der ihnen zu Grunde liegenden sachlichen Inhalte klar sein, also auch der Nichtwiderspruch, die Nichtunmöglichkeit oder die logische Möglichkeit ihrer Verbindung; diese ist jedoch weit entfernt von der inneren, positiven Möglichkeit einer solchen Verbindung, weil eben die jenen Begriffen zu Grunde liegenden Inhalte dem gläubigen Bewußtsein nicht deutlich vorliegen, also auch nicht das Wie ihrer Verbindung. Es ist somit beziehungsweise, aber nicht in allweg und unbedingt wahr: nur das Was, nicht das Wie der Mysterien lasse sich durch analogische Begriffe der natürlichen Ordnung einigermaßen begreifen; das Was und das Wie derselben lassen sich nicht völlig trennen. Vielfach läßt sich auch das Warum der Mysterien einigermaßen begreifen z. B. warum Gott die Menschheit zu erlösen beschlossen habe, Mensch geworden sei, die Gestalt eines Knechtes angenommen, ein Sühnopfer dargebracht habe u. s. w.; für die Gott immanenten Mysterien, welche nur einen inneren Endzweck haben, läßt sich freilich kein äußerer suchen z. B. mit der Frage: warum der Vater den ewigen Gottessohn zeuge und mit ihm den Heiligen Geist aushauche?

Nachdem wir nun die Momente angegeben haben, welche der Begriff eines Mysteriums im theologischen Sinne dieses Wortes einschließt, ist es leicht, auf die Frage zu antworten: inwiefern sind die Mysterien übervernünftige Wahrheiten und inwiefern nicht? Sie sind übervernünftige Wahrheiten, sofern sie ihrem Daß nach die natürliche Offenbarung und Gewißheitssphäre übersteigen und durch die menschliche Vernunft nicht direkt und aus inneren Gründen konstatiert werden können und nach ihrer Offenbarung durch das positive Gotteswort ihrem Was, Wie und Warum nach ebensowenig, direkt durch dieselbe erfaßt und begriffen werden können. Sie sind aber keine übervernünftigen Wahrheiten, sofern sie ihrem Daß nach mittelbar, indirekt durch Glaubwürdigkeitsgründe der menschlichen Vernunft vergewissert werden können und ihrem Was, Wie und Warum nach durch die Begriffe der natürlichen Ordnung indirekt bis auf eine gewisse Grenze hin erfaßt und begriffen werden können. Man könnte sagen, sie seien nach den zwei letzteren Beziehungen hin Vernunftwahrheiten, weil an und für die Vernunft geoffenbart und von ihr erfaßbar und als glaubwürdig erweisbar, wenn man dem herrschenden Sprachgebrauche zufolge unter Vernunftwahrheiten nicht solche verstehen würde, die der natürlichen Offenbarungs- und Gewißheitssphäre angehören. Daraus erhellt auch, inwiefern die Mysterien unbegreiflich seien und inwiefern nicht. Man redet von dem Begreifen in zweierlei Sinn: zunächst dem Inhalt

oder Was nach, Begreifen in diesem Sinne heißt, einen Begriff von etwas haben; alsdann den Gründen nach, dem Wie und Warum nach, Begreifen in diesem Sinne heißt, etwas aus Erkenntnisgründen oder Sachgründen (Wirkens-, Wesens-, Finalgründen) ableiten. Die Mysterien sind unbegreiflich, nicht bloß vor ihrer Offenbarung sondern auch nach derselben noch, soferne sie ihrem Inhalte und ihren Gründen nach nicht unmittelbarer-, direkterweise begriffen werden können, begreiflich dagegen, sofern sie ihrem Inhalte und ihren Gründen mittelbarer-, indirekterweise einigermaßen dennoch begriffen werden können. Aus all diesem dürfte genugsam erhellen, daß die obenerwähnte Einwendung unzutreffend und hinfällig sei.

Eine zweite Einwendung gegen die Möglichkeit eigentlicher Mysterien, der christlichen insbesondere, ging nicht dahin, es lasse sich deren Unvernünftigkeit beweisen, sondern im Gegenteil dahin, es lasse sich ihre Vernünftigkeit beweisen, so daß sie nur in einem relativen Sinne als Mysterien gelten können. Alle derartigen Versuche beweisen aber auf ausreichende Weise nicht, was sie beweisen wollen. Sie beweisen wohl eine Dreieinigkeit irgend welcher virtuell verschiedener Eigenschaften, Mächte, Potenzen der einen göttlichen Natur im Sinne eines so oder anders ausgeformten Modalismus, jedoch nicht eine Dreieinigkeit im Sinne dreier real verschiedener Hypostasen oder Personen einer Natur. Sie beweisen wohl, daß die göttliche Natur Subjekt, Objekt und deren Einheit sei und sein müsse, sich selber und die möglichen und wirklichen Kreaturen erkennend und wollend, keineswegs indessen, daß er als eine Natur in einer Person subsistierend vermöge überschwenglicher Fruchtbarkeit eine zweite Person und mit dieser eine dritte produziere als Mitbesitzerinnen der einen Natur; sie beweisen also nicht die Produktionen und Ausgänge dieser Personen, also gerade das nicht, was die göttliche Trinität zum Grundgeheimnisse des Christentums macht. Die Fortsetzungen dieser Produktionen und Ausgänge sind die Sendungen der göttlichen Person nach außen hin [1]. Infolgedessen sind auch die Geheimnisse der Gnadenordnung, die Ausstattung der ursprünglichen Menschheit mit den höheren Gnadengaben, die Erlösung und Heiligung der sündigen Menschheit, die Beseligung und Verklärung der Kreaturen am Ende der Dinge durch bloße Vernunftspekulation nicht erreichbar.

Eine dritte Einwendung hob vom psychologischen Gesichtspunkte aus hervor, eine Offenbarung Gottes der historisch-überlieferten Art könne uns nichts lehren, dessen Grundinhalt uns nicht schon bekannt sei, könne uns also keinen neuen, übervernünftig-geheimnisvollen Inhalt

---

[1] Vgl. M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Freiburg 1865) S. 139 ff.

mitteilen. Was insofern zu urteilen ist, ergiebt sich schon aus dem, was über den Begriff von Mysterium erinnert worden ist. Unmöglich sind für ein Wesen nur solche Leistungen, welche die Kraft einer Art völlig übersteigen wie z. B. für die ungeflügelten Tiere das Fliegen, für die Tiere überhaupt das vernünftige Erkennen, für den Menschen ein unendliches, allschauendes Wissen; unmöglich sind aber nicht solche Leistungen, welche nur unter gewissen Bedingungen unmöglich sind, unter andern dagegen möglich wie z. B. für den Wildling die Erzeugung edler Früchte unter der Bedingung, daß er veredelt wird, das Sehen in weite Ferne unter der Bedingung gehöriger Bewaffnung des Auges, der Glaube an räumlich und zeitlich entfernte Dinge auf die Gewährschaft glaubwürdiger Zeugen hin. Unerkennbar wären geschichtlich mitgeteilte geheimnisvolle Wahrheiten für unsere Vernunft nur dann, wenn letztere noch ganz unentwickelt wäre, noch keinerlei natürlich erworbene Kenntnisse und Erkenntnisse hätte, namentlich noch gar kein Gottesbewußtsein hätte; insoweit hat Locke recht. Dieselben sind jedoch nicht unerkennbar für unsere Vernunft, wenn gewisse Bedingungen gegeben sind, wenn nämlich die Vernunft schon eine gewisse Entwicklung erhalten hat, wenn sie gewisse Vorkenntnisse (praecognita) besitzt, wenn sie schon eine gewisse Fülle von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe, Ideen besitzt, vermöge welcher sie auf indirekte, analogische Weise den Sinn der vorgelegten Geheimnislehren einigermaßen verstehen kann und zur Erkenntnis gewisser, wenngleich nur subjektiv zureichender Glaubwürdigkeitsgründe vorgedrungen ist, um über die Wirklichkeit oder das Daß derselben ein Urteil fällen zu können; insoweit hat Locke unrecht.

Beziehungsweise Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

I. Allererst möge hier einigen Vorerinnerungen Raum verstattet sein. Nützlich ist, was einem Zwecke entsprechend, angemessen, förderlich ist, möge es irgendwie notwendig sein oder nicht. Physisch möglich ist für den Menschen, was er aus eigenen Kräften mit den ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln — äußeren oder inneren, geschöpflichen oder göttlichen — leisten kann. Physisch unmöglich ist, was er auf solche Weise nicht leisten kann. Moralisch möglich ist für den Menschen, was er physisch leisten kann ohne alle Schwierigkeiten oder unter nicht zu schwer überwindlichen Schwierigkeiten. Moralisch unmöglich ist für ihn, was er physischerweise zwar leisten kann, aber unter so großen Schwierigkeiten, daß er es unter gewöhnlichen Bedingungen thatsächlich nicht leistet, also z. B. moralisch unüberwindlicherweise in Irrtum oder Sünde fällt. Moralisch notwendig ist für den Menschen, was erforderlich ist zur Leistung dessen, was er zwar physisch möglicherweise, aber nicht moralisch

möglicherweise leisten kann, was also erforderlich ist, um ihn z. B. vor Irrtümern, Sünden moralisch unüberwindlicher Art zu bewahren. Absolut notwendig ist, was eine Leistung schlechterdings ermöglicht.

Die Untersuchung über Nützlichkeit, moralische und absolute Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung soll gegenwärtig nicht vom dogmatischen sondern Erfahrungs- und Vernunftstandpunkte aus gepflogen werden. Vom dogmatischen Standpunkte aus fragt es sich: Welches wären die Naturgaben des Menschen gewesen, wenn ihn Gott im Stande der reinen Natur erschaffen haben würde? Welches waren die ursprünglichen Naturgaben des Menschen als Basis der übernatürlichen Gaben? Vermochte er kraft derselben die sittlich-religiösen Vernunftwahrheiten ohne allen Kampf oder ohne großen Kampf voll, gewiß, rein zu erkennen und zu bethätigen oder vermochte er dieses nur kraft übernatürlicher Integritätsgaben? Sind die natürlichen Kräfte und Gaben des Menschen schon durch die Ur- und Erbsünde innerlich geschwächt worden, abgesehen von deren vielseitiger Schwächung durch nachkommende persönliche Sünden? Vom apologetischen Standpunkte aus können wir uns nur auf innere und äußere Erfahrungs- und Vernunftgründe stützen in Bezug auf den Menschen, wie er in seinem dermaligen Standpunkte ist und war, abgesehen von dessen Urstande, Ur- und Erbsünde und reinem Naturstande, worin ihn Gott hätte erschaffen können oder erschaffen haben würde. Das Dasein einer Urgnade, Ur- und Erbsünde, Beraubung und Verwundung der menschlichen Natur durch sie, können wir durch Erfahrung und Vernunft nicht sicher konstatieren. Nur das sogenannte Erbverderben, sinnliche und geistige Konkupiszenz, Sündenneigung und mannigfache Sündenthaten und die Verwundung der Natur durch sie können wir durch Erfahrung und Vernunft konstatieren und auf solche Weise namentlich auch konstatieren, daß die Natur die Wunden, die sie geschlagen hat, wieder heilen kann — wenn auch nicht im einzelnen doch im ganzen.

II. Nützlich oder förderlich kann eine übernatürliche Offenbarung schon sein zur Erkenntnis solcher Vernunftwahrheiten, welche der Mensch ohne große Schwierigkeiten erkennen kann, und um so mehr solcher, die er nur mit großer Schwierigkeit erkennen kann. In Frage kann also nur kommen, ob sie unter Umständen hierzu auch moralisch notwendig sei? Ob sie zu einer vollen, gewissen und irrtumsfreien Erkenntnis der sittlich-religiösen Vernunftwahrheiten im Sinne des Monotheismus und einer ihr entsprechenden, von materieller wie formeller Sünde freien Lebensführung trotz schwerer und andauernder, zum Irrtum und zur Sünde verleitender Versuchungen moralisch notwendig sei, wenngleich nicht physisch notwendig?

1. Wie die Erfahrung allseits bezeugt, kann selbst der gebildete Mensch wenn auch physisch möglicherweise doch anbetrachts der großen zu überwindenden Schwierigkeiten moralisch möglicherweise nicht eine volle, gewisse und irrtumsfreie Erkenntnis gewinnen in Bezug auf die tiefer liegenden und schwerer ableitbaren sittlich-religiösen Vernunftwahrheiten und eine solcher Erkenntnis entsprechende Lebensführung bethätigen und kann es doppelt und dreifach nicht, wenn er aus eigener Verschuldung sich sogar den mehr zugänglichen Vernunftwahrheiten verschließt oder durch den Einfluß falscher Erziehung und Bildung ohne eigene Verschuldung in Irrtümer verstrickt wird. Um viel weniger vermag die Masse der Ungebildeten oder das große Volk selbst nur in Bezug auf die mehr zugänglichen Vernunftwahrheiten eine volle, gewisse und irrtumsfreie Erkenntnis zu gewinnen und eine ihr konforme Lebensgestaltung zu bethätigen und sich vor Verdunkelung wahrer Gottes- und Sittenerkenntnis zu bewahren.

2. All dieses bezeugt auch — die Geschichte[1]. Wie tief erniedrigt stand nicht die menschliche Vernunft, wenn wir die heidnischen Volksreligionen zum Gradmesser nehmen? Der Monotheismus bildete nur einen dunkeln Hintergrund derselben, war in ihnen nahezu wenn auch nicht gänzlich verschwunden. Statt des einen lebendigen, persönlichen Gottes betete die Menschheit eine Menge zersplitterter, mit Persönlichkeit ausgestatteter Weltkräfte an oder eine Zweiheit von Weltkräften — gute und böse — oder eine einzige Weltkraft oder eine in absteigenden Emanationen sich entvollkommnende Weltsubstanz. Und welches sind die auf solche Weise personifizierten und theifizierten Weltkräfte? Es sind nicht bloße Naturkräfte und nicht bloß geistig heroische, geniale und sittliche Weltkräfte, sondern teilweise auch unsittliche, ja die allerunsittlichsten. Der Mensch erhob die Leidenschaften und Lüste, die ihn trieben, vielfach zu Göttern und ließ sich im Namen der Götter zu dem treiben, dessen er sich im Namen der reinen Menschlichkeit hätte schämen müssen. Er sah seine Laster wie seine Tugenden auf den Altar erhoben und opferte sich selber in ihnen. Statt daß ihm das Göttliche entgegengetreten wäre, um sich selber zu vergöttlichen, vermenschlichte, ja vertierte er umgekehrt das Göttliche und stellte sich die Götter als wohnend und wirkend vor in den Bildern, die er sich von ihnen gefertigt hatte[2].

Erhob sich aber nicht die Philosophie des Heidentums zum Monotheismus einer reinen Religion? Hat sie ihrerseits nicht geleistet, was die von Mythendichtern geleitete Volksvernunft nicht geleistet hat?

---

[1] Vgl. Fr. J. Mach, Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes, nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft. Mainz 1883.

[2] Vgl. J. Döllinger, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857. F. Stiefelhagen, Theologie des Heidentums. 1858.

Die erleuchtetsten Träger der antiken Spekulation waren ohne Zweifel Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker und Neuplatoniker. Nun wie steht es mit ihrem Gottesbegriffe? Wenn Platon wie Sokrates auch einen persönlichen Gottesgeist bekannte, wie dunkel ist nicht das Verhältnis der ὕλη zu ihm? Ferner das Verhältnis der Götter und der menschlichen, dem Leibe eingesenkten Intelligenzen zu ihm? Wie dunkel ist nicht die Lehre des Aristoteles vom Verhältnis der Gottesintelligenz zur Welt? Sind nicht die Stoiker wieder in einen pantheistischen Hylozoismus herabgefallen — nicht zu reden von den Epikureern und ihrem Gefolge? Und wie unvollkommen und irrtümlich ist nicht die Lehre eines Plotin und Proklus vom Urwesen und dessen Emanationen, welche offenbar nur als absteigende Kraftoffenbarungen desselben im Sinne eines dynamischen Pantheismus zu verstehen sind? Zudem huldigten sie alle einer so oder anders gearteten Form des Polytheismus, indem sie unter dem obersten νοῦς eine Vielheit von persönlichen Göttern annahmen, welche die Gestirne, Elemente oder Menschenwelt leiten. Von einer Schöpfung der Welt aus nichts, gar einer freien, ist in all diesen Schulen gar keine Rede, das Wesen des menschlichen Geistes ist bei Platon, Aristoteles und den Neuplatonikern einer der dunkelsten Punkte, die Wahlfreiheit desselben ist besonders bei einem Sokrates und Platon nicht entschieden gewahrt, indem Sünde und Laster auf unvollkommene Erkenntnis und die Tugend auf vollkommene Erkenntnis zurückgeführt wird, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird von Platon zwar festgehalten, aber durch Mythen, namentlich die Seelenwanderungsmythe, entstellt, von Aristoteles gar nicht sicher festgehalten. Wie schwankend sind ferner nicht die Vorstellungen dieser Denker bezüglich dessen, ob und wie der schuldbewußte Mensch mit der Gottheit wieder versöhnt werden könne? Wie unsicher und irrtümlich sind nicht manche ihrer ethischen und sozialpolitischen Begriffe? Es genügt hier an den Platonischen Staat zu erinnern, es genügt insbesondere daran zu erinnern, daß sie allesamt die Sklaverei für etwas ganz Natürliches, Selbstverständliches gehalten haben. So beweisen denn all die mannigfaltigen Spekulationen, in denen die sich selbst überlassenen und ihre eigenen Wege gehende Vernunft des Heidentums sich erging, ihre eigene Unzulänglichkeit und Ohnmacht, und es erscheint als sehr unglaublich, daß letzteres durch Befruchtung mit Weisheitselementen des Judentums, wie sie im Philonismus uns entgegentritt, sich selber überwunden und zu einem reinen, von allen falschen Beimischungen befreiten Monotheismus emporgearbeitet hätte.

All dasjenige, was aber — nach Abzug des Unzulänglichen und Irrtümlichen — die heidnischen Philosophen Anerkennenswertes, Wahres und Tiefes geboten haben, so daß namentlich ein Platon und Aristoteles zu Lehrern der Menschheit geworden sind in philosophischen

Dingen und es bis heutigestags blieben — all das haben sie zum großen Teile alten religiösen Überlieferungen zu danken, ohne es zum Gemeinbesitze des Volkes machen zu wollen. Platon und Aristoteles berufen sich vielfach auf solche Überlieferungen. Nach Hermippos, einem Peripatetiker des dritten Jahrhunderts vor Christus, soll Pythagoras seine Philosophie von den Juden zu den Griechen gebracht haben[1]. Nach dem Neuplatoniker Porphyrius soll er zu den Chaldäern, Arabern, Ägyptern gekommen sein. Nach dem Neuplatoniker Numenius ist Platon der attisch redende Moses[2]. Nach Klearch, einem Schüler des Aristoteles, soll letzterer mit einem griechisch redenden Juden in Verkehr gestanden haben[3]. Nach dem jüdischen Schriftsteller Aristobulos, dem Lehrer des Ptolemäos Philometor, sollen Pythagoras und Platon den größten Teil ihrer Weisheit den Hebräern entlehnt haben[4]. Dieser Ansicht huldigten auch zahlreiche Väter und Schriftsteller des christlichen Altertums: ein Theophilus von Antiochien, Justin, Tatian, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Ambrosius, Augustinus. Auch moderne Autoren huldigten der Ansicht, daß die griechischen Philosophen vielfach aus alten, religiösen Überlieferungen schöpften. Einige leiteten die Grundanschauungen der vorsokratischen Systeme aus orientalischen Glaubenslehren ab. So z. B. Gladisch in sehr künstlicher Weise die pythagoreischen Grundanschauungen aus der chinesischen Glaubenslehre, die eleatischen aus der indischen, die heraklitischen aus der persischen, die empedokleischen aus der ägyptischen, die anaxagoreischen aus der jüdischen. Röth leitete sie zumeist aus der ägyptischen Glaubenslehre ab. Andere dagegen wie z. B. Ritter und Zeller fassen dieselben im großen Ganzen als Erzeugnisse einheimischen Ursprungs auf, hervorgegangen aus dem eigenen Nachdenken ihrer Urheber unter dem Einflusse der griechischen Religion. Andere führten die religiösen Anschauungen vorherrschend auf jüdische Überlieferungen und in weiterer Linie auf göttliche Uroffenbarung zurück. Unzweifelhaft dürfte insofern dieses sein, daß den griechischen Denkern alle diese Überlieferungen nur als Anregungsgründe und nicht als die eigentlichen Gewißheitsgründe ihres philosophischen Denkens gelten. Unzweifelhaft dürfte auch dieses sein, daß ihre Philosopheme unmittelbarerweise im allgemeinen — von einzelnen Lehren abgesehen — nur heimischen Überlieferungen solch anregende Impulse verdankten und nicht orientalischen. Schwerwiegende Gründe sprechen aber dafür, daß all diese Überlieferungen nur verschiedene — entweder reine, ungetrübte oder mehr unreine, gebrochene, getrübte — Lichtstrahlen einer gemeinsamen mono-

[1] Origenes c. Celsum I, c. 15.

[2] *Clemens*, Stromata I, c. 22. *Eusebius*, Praep. IX, c. 6; XI, c. 10.

[3] *Clemens*, l. c. I, c. 15. [4] *Eusebius*, Praep. IX, c. 6; XIII, c. 12.

theistischen Überlieferung und Uroffenbarung seien, wie von älteren und neueren Forschern des 19. Jahrhunderts schon oft hervorgehoben wurde. Wie vieles die griechischen Philosophen auf ihren meist nur von späteren Schriftstellern bezeugten Reisen unmittelbaren Anregungen orientalischer und besonders jüdischer Überlieferungen rücksichtlich einzelner Lehren verdankten, wird sich wohl niemals genauer feststellen lassen[1].

Haben die Träger der antiken Spekulation unter dem anregenden Einflusse religiöser Überlieferungen indessen auch viele hohe und herrliche Wahrheiten zu Tage gefördert, so waren sie doch weit entfernt, dieselben zum allgemeinen Volksgute machen zu wollen. Sie betrachteten dieselben vielmehr nur als privilegiertes, esoterisches Besitztum einiger souveränen Geister, ohne einen umbildenden Einfluß auf die Volksreligionen ausüben und das Volk in eine reinere Gottes- und Religionserkenntnis einführen zu wollen. Wie strenge urteilten sie vielfach nicht vom rein theoretischen Standpunkte aus über die Mythendichter wie z. B. ein Heraklit, Xenophanes, Anaxagoras? Doch wie ganz anders urteilten sie vom praktischen Standpunkte aus? Hier hielten sie sich in der Regel an das Accommodationsprinzip. So schloß sich Sokrates dem heimatlichen Opferkulte an, Platon wollte die herkömmliche Religion in seinem Idealstaate geltend wissen und nur die epischen und dramatischen Dichter wegen ihrer Mythenpoesie ausgeschlossen wissen. Auch Aristoteles accommodierte sich der Volksreligion, wenngleich er es, um religiöser Verfolgung zu entgehen, für geraten fand, am Abende seines Lebens nach Euböa zu flüchten. Wenn aber diese Philosophen ihre mitunter reineren religiösen Begriffe unter das Volk auch hätten hinaustragen wollen, so hätten sie es in ergiebigerem Maße nicht vermocht. Sie hätten es nicht vermocht, weil sie nur private Autorität besaßen, aber keine öffentliche, um regelnd und sittigend auf das Volk zu wirken, weil sie auch indirekt durch die Träger der öffentlichen Gewalt keinen weitgreifenderen Einfluß auf die Läuterung der Volksreligionen hätten ausüben können, da sie in den wichtigsten Lehrpunkten nach Verschiedenheit der Schulen unter sich gespalten waren und einander bekämpften, und weil endlich die Philosophie von all diesem abgesehen der versunkenen Menschheit nur eine theoretische Hilfe hätte bieten können, aber keine praktische, nur eine äußerlich belehrende, keine innerlich reformierende, Herz und Willen ergreifende und umgestaltende.

Was von der antiken Philosophie gilt, die der christlichen Offenbarung noch nicht zugewandt war, das gilt in seiner Weise auch von der modernen,

---

[1] Vgl. E. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie I (4. Aufl., 1876), 20 ff. Cornelius Krieg, Monotheismus der Offenbarung und des Heidentums nach H. Formby (Mainz 1880) S. 62 ff. O. Willmann, Geschichte des Idealismus I (Braunschweig 1894 bis 1897). Al. Otten, Einleitung in die griechische Philosophie. Paderborn 1895.

die mehr oder minder sich von ihr abgewandt hat. Oder sind etwa ihre Schwankungen, Ungewißheiten und Irrtümer geringer? Hat sie weniger Odysseusfahrten durchgemacht? Hat sie nicht in Positivismus, Skeptizismus oder Pessimismus sich verlaufen? Bietet uns das moderne Geistesleben in allen seinen mannigfaltigen Strebungen und Bewegungen nicht ebenfalls ein Bild tiefgehender Zerrissenheit und Unbefriedigung wie das vorchristlich-heidnische Geistesleben? Hat seine Wissenschaft, Kunst, Poesie, Kultur vollends dazu gedient, den Menschen aus den Niederungen selbstsüchtiger Interessen und Kämpfe in eine Welt höherer, allen Schwankungen des Zweifels und der Verneinung enthobener Ideale emporzuführen und dem menschlichen Einzel- und Gesellschaftsleben ein festes Ziel zu geben und einen festen Port anzuweisen, dem es zuzusteuern hat, wenn es nicht endlos und aussichtslos auf dem Meere bloßer Meinungen und steter Versuche umhergetrieben werden und umherirren soll? Verdankt die moderne Philosophie all das, was sie Wahres und Tiefes in sich birgt, nicht ebensosehr, ja noch mehr dem Einflusse religiöser Überlieferungen als die antike? Wäre sie, was sie ist, ohne den Impuls des von ihr abgestoßenen oder umgedeuteten positiven Christentums? Sie hat zu ihrem Vorteile den Polytheismus, welchen die Hauptsysteme der antiken Philosophie in geläuterter Form beibehalten hatten, abgeworfen, sie hat die Erlösungs- und Heiligungsidee in ihre religiös-philosophischen Entwicklungen aufgenommen, hat die allgemeine Menschenliebe zu ihrem ethischen Leitmotive gemacht, wenn wir absehen von der „Herrenmoral“ allermodernsten Schnittes; zeigt sie sich hierin nicht weit abhängiger noch von religiösen Überlieferungen als die antike Spekulation? Hat sie ferner nicht wie diese das: odi profanum vulgus et arceo auf ihre Lippen genommen und in ihren vornehmsten Trägern sich ebenso aristokratisch vom gemeinen Volke zurückgezogen wie diese? Nur ein Teil der Deisten und Aufklärer wollten mit ihren Anschauungen Propaganda machen unmittelbar im Volke. Der größte und bedeutendste Teil der modernen Philosophen war der Ansicht, daß die reine und ideale Religion mehr oder minder immer esoterisch bleiben müsse, nie völlig zum exoterischen Besitztum des Volkes werden könne, daß es diesem lediglich beschieden sei, vermittelst der Einbildungskraft, der Vorstellung und des Gefühls und der von ihnen beigemischten unangemessenen und irrtümlichen Zusätze einigermaßen Anteil zu haben an den idealen Gütern und daß es dem Klerus beschieden sei, all denjenigen, welche nicht selbständig die Wege des Denkens zu wandeln vermögen, diesen Anteil zu sichern, so daß um dieser Notwendigkeit willen das Wissen dem Glauben etwas Spielraum lassen müsse und ebenso der Staat der Kirche, trotzdem aber doch das supremum dominium über sie zu wahren habe.

3. Erfahrung und Geschichte besagen aber nur, was da ist und was da war, nicht was da sein könnte und gewesen sein könnte. Sie beweisen nur, daß für das Menschengeschlecht im ganzen die Schwierigkeiten, welche einer vollen, zweifels- und irrtumsfreien Erkenntnis der sittlich-religiösen Wahrheiten und einer ihr entsprechenden Lebensführung entgegenstanden, ohne übernatürliche Offenbarung moralisch unüberwindlich gewesen wären, sie beweisen aber rein als solche — von dogmatischen Gründen abgesehen — keineswegs, daß sie es auch für alle und jeden einzelnen gewesen wären. Sie beweisen nicht, daß einzelne hervorragende Geister vermöge einer ihnen vom Schöpfer verliehenen außergewöhnlichen, natürlichen Begabung eine derartige Erkenntnis und Lebensführung ohne übernatürliche Offenbarung nicht gewinnen könnten oder nicht hätten gewinnen können[1].

Erfahrung und Geschichte beweisen auch nicht, daß den zum Vernunftgebrauche gekommenen Menschen gebildeten und ungebildeten Standes eine Erkenntnis Gottes als jenseitigen Vergelters (cognitio explicita Dei remuneratoris), die ihnen von Natur wegen die Erreichung des rein menschlichen Seligkeitszieles ermöglichte, moralisch unerschwingbar wäre und selbst für die polytheistischen Heiden solches gewesen wäre oder noch wäre trotz sonstiger, jener Erkenntnis beigemischten Irrtümer, welche ihnen, soweit sie von unüberwindlicher Art wären, nicht zur Verschuldung gereicht hätten oder gereichen würden.

III. Erscheint aber aus all den angeführten Gründen eine übernatürliche Offenbarung Gottes für das Menschengeschlecht im ganzen als moralisch notwendig, um zu einer vollen, zweifels- und irrtumsfreien Erkenntnis der sittlich-religiösen Vernunftwahrheiten und einer ihr entsprechenden Lebensbethätigung zu gelangen und so das rein menschliche ideale Erkenntnis- und Willensziel erreichen zu können, so erscheint eine solche um so mehr notwendig, wenn der einzelne Mensch und die Menschheit ein ihre natürliche Leistungskraft völlig übersteigendes, höheres, übermenschliches Erkenntnis- und Willensziel erreichen soll. Sie ist unter einer solchen Bedingung nicht bloß moralisch notwendig, um dieses Ziel leichter, sicherer und vollkommener zu erreichen, sondern schlechthin notwendig, um es überhaupt erreichen zu können.

---

[1] Vgl. *G. Wilmers* S. J., De religione revelata (Ratisbonae 1897) p. 82—83.

Zweiter Abschnitt.

Die Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

I. Kriterien derselben.

1. Jedes vernünftige Urteil erfordert einen objektiven Erkenntnisgrund (principium propter quod, obiectum formale cognitionis). Reicht ein solcher nicht hin, um ein Urteil ohne Zweifel und Furcht des Gegenteils zu vollziehen, dann bleibt er ein bloßer Wahrscheinlichkeitsgrund, ohnedem wird er zum Gewißheitsgrund. Objektiver Gewißheitsgrund ist stets die einleuchtende Wahrheit oder Evidenz einer Sache. Diese Evidenz kann eine strenge sein, welche allen und jeden Zweifel — den unvernünftigen wie vernünftigen — ausschließt oder eine weniger strenge, bloß moralische, welche nur den vernünftigen Zweifel ausschließt, nicht den unvernünftigen. Sie kann eine unmittelbare Evidenz der Sache selber sein (evidentia intrinseca rei) oder eine bloß mittelbare der Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses (evidentia extrinseca credibilitatis). Jeder objektive Erkenntnisgrund, welcher eine Sache irgendwie einleuchtend macht, ist auch ein Kriterium (principium secundum quod cognoscendi), nach welchem sie beurteilt wird. All dieses aus der philosophischen Erkenntnislehre hier Vorauszusetzende gilt auch in Anwendung auf die übernatürliche Offenbarung. Entweder bezieht sich deren Erkennbarkeit auf die bloße Offenbarungsthatsache und die Untrüglichkeit (Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit) des sich offenbarenden Gottes oder auf die Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes. Die Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis) sind Gründe für die Berechtigung des Glaubens an eine übernatürliche Offenbarung und in gesteigertem Maße Gründe für die Pflichtmäßigkeit desselben. Sie sind beziehungsweise auch Glaubwürdigkeitskriterien.

2. Da diese Glaubwürdigkeitskriterien die übernatürliche Offenbarung als eine übernatürliche zu beglaubigen haben, so entsteht die Frage: ob sie in uns liegen oder in der übernatürlichen Offenbarung selber? Hierauf ist Folgendes zu antworten. Die Thatsachen und schlechthin unveränderlichen Gesetze der natürlichen Ordnung haben ihren letzten Grund in Gott, bilden für unser Erkennen somit Merkmale, welche ihnen widersprechende positive Offenbarungen als pseudo-göttliche kennzeichnen. Wenngleich nicht durchgehends, so kann doch teilweise, wie sich zeigen wird, die Grenze der natürlichen Ordnung von uns erkannt werden, diese von uns erkannte Grenze bildet alsdann ein Merkmal, daß gewisse, eventuell sich vorfindende Thatsachen der natürlichen Ordnung der Dinge nicht entstammen können, sondern sie überschreiten, transzendieren, also einer göttlichen Offenbarung von übernatürlicher Art ihren Ursprung verdanken müssen. Da in unserem Gefühls- und Willensleben ferner verschiedene Bedürfnisse sich kundgeben, die im natürlichen Laufe der Dinge keine sattsame Stillung und Erfüllung finden und über ihn hinaus einen Appell einlegen, so würde deren thatsächliche Stillung und Erfüllung durch eine positive Offenbarung ebenfalls ein Merkmal für deren Göttlichkeit bilden können.

Doch wie? Unterscheidet sich eine übernatürliche Offenbarung Gottes ihrem Begriffe gemäß nicht dadurch schon von der natürlichen, daß sie weder der Kraft noch der Anlage und dem Anrechte nach in dieser begründet, also übernatürlich-göttlichen Ursprungs und Charakters ist? Müssen diese Merkmale oder Kriterien ihr nicht wesentlicherweise zukommen, also in ihr selber liegen? An sich allerdings; da dieselben uns aber, wie wir dermalen sind, nicht unmittelbar einleuchtend, evident sind, sondern nur mittelbar durch die natürliche Offenbarung Gottes, so müssen sie sich für uns beglaubigen durch Kriterien, die unserer natürlichen Vernunfterkenntnis zugänglich sind.

3. Diese Glaubwürdigkeitskriterien können sehr verschiedener Art sein. Sie können, wie schon erinnert, Wahrscheinlichkeits- oder Gewißheitskriterien, Erkenntnis- oder Gefühlskriterien sein, ferner negative oder positive, inhaltliche oder thatsächliche, äußere oder innere, in sachlichem Betrachte natürliche oder übernatürliche und in all diesen Arten sich auf das verschiedenste kreuzen. Negative Kriterien der übernatürlichen Offenbarung heißen solche natürliche Wahrheiten, denen sie nicht widersprechen darf, wenn sie in Wahrheit eine göttliche sein soll. Sie können entweder äußere Kriterien der unmittelbaren und mittelbaren Erfahrung sein — naturwissenschaftliche, geschichtliche — oder innere Kriterien der psychischen Erfahrung und der Vernunft und nach einer andern Beziehung hin entweder Inhalts- oder

Thatsachenkriterien der übernatürlichen Offenbarung. Sie begründen als solche nur deren Möglichkeit im Sinne eines Nichtwiderspruches mit den natürlichen Erfahrungs- und Vernunftwahrheiten. Anders die positiven Kriterien. Sie suchen auf irgend eine Weise auch deren Wirklichkeit zu begründen. Sie sind entweder Inhalts- oder Thatsachenkriterien. Die ersteren suchen den Inhalt irgend welcher übernatürlicher Lehroffenbarungen positiv zu beglaubigen, sei es durch rationelle Gründe für die Erkenntnis oder sei es durch mystische Gründe theosophischer Schauung und innerer Gefühlserfahrung. Die zweiten suchen die Thatsachen übernatürlicher Offenbarungen zu begründen, sei es als positiv-äußere Thatsachenkriterien (äußere Wunder und Weissagungen), sei es als innere Thatsachenkriterien (Geisteswunder). Sie können nicht direkt die Wahrheit eines übernatürlichen Offenbarungsinhalts bezeugen, sondern nur die Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung. Sie gewähren keine unmittelbare Evidenz eines Offenbarungsinhalts (evidentiam rei intrinsecam), sondern nur eine Evidenz der Glaubwürdigkeit desselben (evidentiam rei extrinsecam) anbetrachts der Untrüglichkeit des sich offenbarenden Gottes und sind in diesem Sinne nur äußere Kriterien d. h. solche, welche außerhalb des bezeugten Inhalts liegen, wenn sie auch nicht dem äußeren Naturgebiete, sondern dem inneren Geistesgebiete angehören. Eine unmittelbare Evidenz des übernatürlichen Offenbarungsinhalts ist der beseligenden Schauung vorbehalten.

Die Kriterien können in sachlichem Betrachte endlich natürliche oder übernatürliche sein. Zumeist sind sie natürliche. Hat aber die Vernunft vermittelst solcher erkannt, daß gewisse Thatsachen des äußeren oder inneren Lebens der natürlichen Welt- und Geschichtsordnung nicht angehören, sondern diese überschreitend einer höheren, übernatürlichen angehören, so können sie auf eine zweckentsprechende Weise als Kriterien verwendet werden, um nicht bloß die Thatsache, sondern auch den Inhalt einer übernatürlichen Lehroffenbarung zu beglaubigen, besonders auch den Inhalt der die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigenden Glaubensmysterien. Vernunftkriterien d. h. für die menschliche Vernunft nach objektiven Gesetzen der Erkenntnis gültige müssen sie beiderseits sein.

II. Negative Kriterien der übernatürlichen Offenbarung.

Negative Inhalts- und Thatsachenkriterien.

1. Als unverbrüchliches Grundgesetz hat vor allem zu gelten, daß zwei Wahrheiten einander nicht widersprechen können. Wer dieses Grundgesetz leugnen wollte, müßte den Widerspruch als Prinzip alles Seins und Denkens erklären gleich dem antiken und modernen Kratylus, welche

übrigens genau genommen nur den Widerspruch im uneigentlichen Sinne dieses Wortes — Unterschied, Gegensatz — mit dem eigentlichen Widerspruche oder der contradictio in adiecto verwechselt, konfundiert haben. Im Grunde wollten auch die Vertreter der Lehre von zwei Wahrheiten, daß nämlich philosophisch etwas wahr sein könne, was theologisch falsch ist, oder umgekehrt etwas theologisch wahr sein könne, was philosophisch falsch ist, jenes Grundgesetz nicht leugnen. Diese Lehre hatte ihren Ursprung ohne Zweifel in der Lehre des Averroes, die auch in christliche Kreise eindrang, besonders an den Universitäten zu Paris, Oxford und Padua. Sie wurde wohl nirgends im widersinnigen Sinne verstanden, daß zwei in einer und derselben Beziehung einander widersprechende Sätze gleich wahr und gleich falsch sein können, sondern vielmehr in dem Sinne, daß entweder die theologische oder die philosophische Wahrheit eine bloße Scheinwahrheit sei. Ersteres wurde angenommen von seiten positiv ungläubiger Philosophen, letzteres von seiten positiv übergläubiger Theologen. Zu jenen zählten manche Averroisten vom 13.—16. Jahrhundert. Sie gaben sich den Schein, als ob sie das, was sie philosophischerseits behaupten, nur als Ausleger des Aristoteles oder Averroes behaupten, aber als falsch verwerfen im Sinne der Kirche und der kirchlichen Theologie. Die modernen Philosophen kämpften dagegen vielfach mit einem offenen Visier, indem sie die theologische Wahrheit, soweit sie ihrer philosophischen Lehre widersprach, offen als bloße Scheinwahrheit hinstellten. Zur zweiten Klasse zählten manche Nominalisten vom 14. Jahrhundert an, gläubige Skeptiker und Mystiker, die protestantischen Theologen altorthodoxen Bekenntnisses, bajanische, jansenistische und streng traditionalistische Theologen. Sie nahmen umgekehrt die theologische Wahrheit als die wirkliche an und die philosophische als bloße Scheinwahrheit. Während auf seiten der ersteren eine Überschätzung der Philosophie und eine Unterschätzung der Theologie statthatte, so auf seiten der zweiten eine Überschätzung der positiven Theologie und eine Unterschätzung der Philosophie[1].

2. Jenes Grundgesetz, daß zwei Wahrheiten einander nicht zu widersprechen vermögen, kann in doppelter Weise zur Anwendung gebracht werden. Entweder kann die philosophische Wahrheit als negatives Kriterium, welchem nicht widersprochen werden dürfe, zur Beurteilung der theologischen Wahrheit Anwendung finden oder umgekehrt. Das erstere hat apologetischerseits zu geschehen; denn eine übernatürliche Offenbarung kann berechtigterweise nur Annahme gewinnen unter der Voraussetzung, daß vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe nicht gegen sondern für diese Annahme sprechen; ohnedem wäre letztere ein bloßer — Willkürglaube. Erst unter solcher Voraussetzung

[1] Vgl. Max Maywald, Die Lehre der zweifachen Wahrheit. Berlin 1871.

kann die übernatürliche Offenbarung dogmatischerseits hinwiederum als Maßstab oder Kriterium natürlicher Vernunfterzeugnisse und Forschungsergebnisse Verwertung finden. Als apologetisches Grundgesetz muß sonach gelten, daß übernatürlich-göttliche Offenbarungen — Offenbarungslehren und Offenbarungsthatsachen — nur scheinbare, vermeintliche, vorgegebene sein können, wenn sie der natürlichen Erfahrung und Vernunft widersprechen.

Dieses Grundgesetz läßt sich in verschiedenen Sondergesetzen zu detaillierterem Ausdrucke bringen. Als ein derartiges Sondergesetz ergiebt sich allererst, daß übernatürliche Offenbarungen Gottes, um in Wahrheit solche sein zu können, sichern und ausgemachten Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung äußerer wie innerer Art nicht widersprechen dürfen. Nur Halluzinationen und Illusionen der Sinne und der Einbildungskraft dürfen sie widersprechen. Als weiteres apologetisches Sondergesetz hat zu gelten, daß übernatürliche Offenbarungen Gottes, wenn sie nicht bloß scheinbare sein sollen, sichern und ausgemachten Thatsachen der mittelbaren, geschichtlichen Erfahrung nicht widersprechen dürfen. Als solche können aber nicht erachtet werden vielerlei Geschichtshypothesen, welche über die Urgeschichte der Menschheit, über die Geschichte des israelitischen Volkes und der alttestamentlichen Urkunden, über die Geschichte Jesu, der neutestamentlichen Urkunden, über Urchristentum, Urkirche u. s. w. oft so leichthin aufgestellt wurden. Wie viele solche Hypothesen haben seit Reformationszeiten und in biblisch-kritischer Hinsicht seit den Tagen Semlers einander nicht abgelöst und begraben? Als ein weiteres apologetisches Sondergesetz hat zu gelten, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes, um in Wahrheit eine solche sein zu können, den schlechthin notwendigen, unveränderlichen Grundgesetzen und Wahrheiten der Chronologie, Metaphysik, Logik, der natürlichen Moral und Religion nicht widersprechen dürfe. Alle Lehren, welche auf wirklichen Polytheismus, Pantheismus, Deismus, Antinomismus, Fatalismus hinauslaufen oder welche da verkünden, daß die Vernunft des Menschen überhaupt oder selbst nur die des gefallenen Menschen eine blinde, tolle Närrin und dessen Wille unfrei sei, daß eine geschöpfliche Substanz allgegenwärtig, allmächtig, allwissend zu werden vermöge u. s. w., können nicht den Anspruch erheben, übernatürlich-göttliche Offenbarungslehren zu sein.

Wird aber als apologetisches Sondergesetz auch gelten, daß übernatürliche Offenbarungen Gottes, um in der That solche sein zu können, allgemeinen Erfahrungsgesetzen, welche als exakte Ergebnisse naturwissenschaftlicher, empirisch-psychologischer und geschichtswissenschaftlicher Forschung sich herausgestellt haben, nicht widersprechen dürfen? Das wird zu verneinen sein aus dem Grunde, weil diese Gesetze nicht von schlechthin

notwendiger, absolut unveränderlicher Art sind wie die vorgenannten Grundgesetze, sondern nur von thatsächlich-notwendiger, kontingenter Art, also nicht im vorhinein schon und ohne weiteres als negative Kriterien zur Verwendung kommen können. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß diese Gesetze von thatsächlich unwandelbarer Geltung sind, wie eine spätere Untersuchung ergeben wird, also z. B. durch Wunderoffenbarungen als Wirkensgesetze niemals aufgehoben werden, sondern teilweise nur den Wirkungen nach, die gemäß derselben zu erfolgen hätten. Um viel weniger können als negative Kriterien übernatürlicher Offenbarungen Gottes verwendet werden irgend welche Gesetze von unsicherer, problematischer oder sogar mehr als problematischer Art. Wie manche Hypothesen sind auf naturgeschichtlichem und anthropologischem Gebiete bezüglich der Entstehung der Lebewelt, der Tierwelt, sowie des Menschen und der Menschheit nicht aufgestellt worden — dem Flugsande gleich von einem Tage an die Oberfläche gebracht und vom andern Tage wieder hinweggeweht? Hypothesen dagegen, welche auf schwerwiegende bedeutsame Wahrscheinlichkeitsgründe sich stützen, wie die Coppernicanische können allerdings eine gegenteilige Annahme, möge sie als Schulüberlieferung auch Jahrhunderte hindurch sich fortgepflanzt haben, zur Erschütterung bringen und der Gewißheit berauben.

3. An sich mag es sich wohl so verhalten, wie hier dargestellt worden — so könnte gesagt werden — was hat man aber in neuerer Zeit nicht alles als negative Kriterien der übernatürlichen Offenbarung Gottes aufgestellt? Was haben nicht Philosophen und Theologen seit den Tagen des Deismus, zur Zeit des herrschenden Kantianismus und darüber hinaus als solche aufgestellt? Und was nicht die verschiedensten Vertreter der Natur- und Geschichtswissenschaften? Angesichts dieses Thatbestandes sind dreierlei Richtungen hervorgetreten. Die erstere findet eine Anwendung negativer Vernunftkriterien behufs einer Prüfung von übernatürlichen Offenbarungslehren und Offenbarungsthatsachen, heiligen Schriften und kirchlichen Glaubensüberlieferungen entweder als prinzipiell verwerflich oder wenigstens als gefährlich und unzweckmäßig, weil sie nur zu leicht in eine destruktive Kritik hineinführe und dem Rationalismus Vorschub leiste, wie die Geschichte der modernen Theologie genugsam zeige. Eine zweite Richtung hält eine uneingeschränkte Anwendung negativer Vernunftkriterien nicht bloß für zweckmäßig, fordert sie sogar. Eine dritte Richtung erklärt sich nur gegen eine einseitige, übermäßige Anwendung solcher Kriterien.

Anwendbarkeit der negativen Kriterien.

1. Gegenüber derjenigen extremen Richtung, welche eine Anwendung der negativen Vernunftkriterien zur Beurteilung übernatürlicher Offenbarungslehren und Offenbarungsthatsachen für verwerflich oder wenigstens

für unzweckmäßig, weil gefährlich, hält, kommt der alte Satz in Geltung: Mißbrauch hebt den Gebrauch nicht auf. Hier wie überall hebt der falsche Vernunftgebrauch den wahren nicht auf, fordert ihn vielmehr heraus; eine falsche Kritik der Offenbarung ist ein Appell an die wahre.

2. Gegenüber der ebenso extremen, entgegengesetzten Richtung, welche umgekehrt eine ganz uneingeschränkte Anwendung der negativen Vernunftkriterien nicht bloß für zweckmäßig hält, sondern sogar fordert, ist Verschiedenes in Erwägung zu ziehen. Mit Recht hielt Georg Hermes fest, daß eine Offenbarung, welche gegen die Erfahrung und Vernunft ginge, nicht übernatürlich-göttlichen Ursprungs sein könnte. Mit Recht hielt er auch fest, daß nicht bloß vor Annahme des Glaubens, sondern auch nach dessen Annahme eine Prüfung aller speziellen Offenbarungslehren des christlichen und katholischen Glaubens nach negativen Vernunftkriterien vorgenommen werden könne und zwar um so mehr, je mehr man den hehren Gegenständen des Glaubens sein Nachdenken und seine Forschung widme. Wenn er aber weiterhin ausführte, daß der Beweis der inneren Wahrheit des Christentums dadurch erst seine „Vollendung" finde[1] und unter dieser Vollendung nicht bloß eine außerwesentliche, sondern eine wesentliche Vervollständigung gemeint sein sollte, dann wäre dem gegenüber folgendes zu erinnern.

a) Die Glaubwürdigkeit der Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung kann durch positive Vernunftgründe äußerer oder innerer Art z. B. durch Wunder, in Erfüllung gegangene Weissagungen für den einzelnen moralisch gewiß werden, bevor er eine förmliche Prüfung angestellt hat, ob irgendwelche der von ihr verkündeten Lehren der Erfahrung und Vernunft widersprechen oder nicht; gar manche sind zu einer solchen Prüfung nicht einmal befähigt wie Kinder und gemeine Leute. Eine solche Thatsache kann um so mehr gewiß werden, bevor diese Prüfung in Bezug auf diese Offenbarungslehren vollendet ist; die Gewißheit kann feststehen und in diesem Sinn vollendet sein, bevor eine derartige Prüfung vollendet ist. Wenn dem nicht so wäre, dann könnte irgend ein Glaubwürdigkeitsbeweis und selbst ein wissenschaftlicher hier wie überall niemals abgeschlossen werden, weil die Prüfung nach negativen Inhaltskriterien vorher abgeschlossen sein müßte, diese aber ins Endlose gehen. Ein Glaubwürdigkeitsbeweis auf apologetischem wie auf profanem Gebiete wäre unmöglich, was widersinnig ist. Es kann sonach eine wissenschaftliche Apologetik, wie früher schon bemerkt worden ist, ihrem Wesen nach vollendet sein, wenngleich sie nur Thatsachenapologetik wäre, ohne eine in die einzelnen Glaubenslehren eingehende Inhaltsapologetik zu

[1] Hermes, Dogmatik I, 97.

sein. Sie kann also den Beweis für die Thatsache der Offenbarung geführt haben, wenn sie auch nicht alle einzelnen Offenbarungslehren als sämtlichen Erfahrungs- und Vernunftwahrheiten nicht widersprechende nachgewiesen hat und nicht allen von seiten der Natur-, Geschichts-, Sprach- und Vernunftwissenschaften erhobenen Einwürfen eine Würdigung hat angedeihen lassen. Eine solche Prüfung nach negativen Inhaltskriterien ist nur relativ notwendig, soweit sie erforderlich ist, damit jemand über gewisse Vorurteile oder Bedenken hinwegkomme, um zum Glauben und besonders zu einem wissenschaftlich befestigten und verklärten Glauben gelangen zu können. Die Glaubwürdigkeit der Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung kann endlich sogar gewiß werden, wenn auch negative Inhaltskriterien widersprechen würden. Dieses könnte statthaben, wenn die den letzteren entgegenstehenden positiven Kriterien — Wunder, erfüllte Weissagungen — so stark wären, um trotzdem die Gewißheit jener Thatsache sicherzustellen.

b) Die Glaubwürdigkeit der Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung kann auch gewiß bleiben, obgleich hintennach aus negativinhaltlichen Gründen Schwierigkeiten bezüglich irgend welcher Lehren derselben sich einstellen. Sie kann gewiß bleiben auf anderweitige Gründe hin, die eine solche Stärke besitzen, daß sie trotz dieser aufgetauchten Schwierigkeiten eine feste Überzeugung begründen. Solange dieses der Fall ist, werden solche Schwierigkeiten nicht den Charakter ernstlicher Zweifelsgründe oder Wahrscheinlichkeitsgründe erlangen; sie werden entweder ungelöst stehen bleiben ohne weitere Beachtung oder zu weiteren Untersuchungen antreiben. Sollte aber die Kraft derselben wachsen oder umgekehrt die Kraft der ihnen entgegenstehenden Gründe abnehmen oder beides zumal, dann könnte, ja müßte bei einem bestimmten Punkte das bisherige Glaubwürdigkeitsurteil und dessen Gewißheit stürzen und einem andern Platz machen.

Kann eine solche Gewißheit aber auch entstehen ohne jede eingehendere Prüfung nach negativen Vernunftkriterien und um so mehr ohne vollendete, ja unter Umständen sogar trotz deren Widerspruches, so kann sie doch eine Vervollkommnung, Klärung und Festigung ins Ungemessene durch sie finden; ja daß sie eine solche durch sie finde, bildet recht eigentlich eine Aufgabe sowohl der apologetischen Theologie im Sinne des intellectus quaerens fidem wie der dogmatischen im Sinne der fides quaerens intellectum[1].

3. Nach Ablehnung der beiden aufgeführten, einander extrem gegenüberstehenden Richtungen kommen wir im Sinne der dritten Richtung zu dem Endergebnisse, daß weder eine einseitige Anwendung positiver Vernunft-

[1] Vgl. J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV (2. Aufl.), n. 194—195. 200—201.

kriterien mit prinzipieller Fernhaltung oder Zurücksetzung aller negativen noch umgekehrt eine einseitige, uneingeschränkte Anwendung der negativen mit prinzipieller Fernhaltung oder Zurücksetzung der positiven als unbedingte Forderung aufgestellt werden könne, sondern vielmehr eine Anwendung beider nach dem Maße, wie es Zeit und Umstände als erforderlich erscheinen lassen. Hier wie überall ist Hyperkritik ebenso unwissenschaftlich wie Mangel an Kritik. Omne nimium vertitur in vitium: das gilt auch hier.

III. Positive Inhaltskriterien der übernatürlichen Offenbarung.

Verschiedene Arten derselben.

1. Unter positiven Inhaltskriterien versteht man solche, die irgend welche Offenbarungslehren mit Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit als wahr erkennen lassen aus rein innerlichen Gründen. Die Beurteilung einer Offenbarungsthatsache kann nicht ausschließlich nach Inhaltskriterien bewerkstelligt werden, erfordert zu ihrem Vollzuge außerdem und vorzüglich auch Thatsachenkriterien, deren Untersuchung später vorgenommen werden soll.

Die positiven Inhaltskriterien der übernatürlichen Offenbarung sind entweder von mehr rationeller oder mystischer Art und beiderseits wieder auf das mannigfachste verschieden.

2. Die Spekulation der Neuzeit verlangte großenteils, die Theologie soll der Forderung Lessings entsprechend endlich einmal den inneren Beweis des Geistes und der Kraft für die Wahrheiten des Christentums führen, also den apologetischen Beweis derselben reinweg auf positive Inhaltskriterien bauen und den Thatsachenbeweis von ehedem — den Wunder- und Weissagungsbeweis — entweder völlig preisgeben, indem er Geist und Kraft verloren habe und nicht mehr ausreiche zum Beweise der Wahrheiten des Christentums — so verlangt es der volle Rationalismus — oder ihn wenigstens zu einem bloß nebengeordneten Beweise machen — so verlangt es der gemäßigte Rationalismus oder sogen. Formalsupranaturalismus.

All die zahlreichen, innerhalb des modernen Protestantismus und teilweise auch innerhalb des Katholizismus in und außer Deutschland hervorgetretenen Versuche, die Geheimnislehren des Christentums auf spekulative Weise zu konstruieren oder zu rekonstruieren und nicht bloß als logisch widerspruchsfrei zu erweisen und durch Analogiegründe als wahrscheinlich darzuthun, sondern auf objektiv-gültige Weise zu zweifelloser Gewißheit zu erheben, haben der Reihe nach fehlgeschlagen. Wie viele derartige Ver-

suche sind seit Lessing nicht unternommen worden, das christliche Grundgeheimnis der Dreieinigkeit Gottes zu beweisen, oftmals sogar nicht einmal im Sinne theistischer, sondern pantheistischer oder deistischer Weltanschauung? Sie haben aber alle entweder in bloßen Modalismus und Sabellianismus ausgeschlagen oder in einen verhüllten Tritheismus göttlicher Substanzen und in der einen oder andern demgemäßen Weise auch die biblische Lehre ausgelegt oder überdies noch die kirchlichen Symbole in solchem Sinne um- und ausgedeutet. Wie viele derartige Versuche sind ferner nicht unternommen worden, das christliche Geheimnis von der Gottmenschheit Jesu spekulativ zu begründen? Sie haben aber alle bewußter- oder unbewußterweise entweder in Nestorianismus oder Monophysitismus geendet, ohne die Gottessohnschaft Jesu von der Gnadenkindschaft der übrigen Menschen spezifisch abzuheben und abheben zu können, und haben in der einen oder andern dementsprechenden Weise dann auch die biblische und kirchliche Lehre ausgelegt und zu äußerer Bestätigung herangezogen. Infolgedessen waren diese Versuche auch nicht im stande, all den Mysterien, welche die christliche Gnadenökonomie des weiteren umschließt trotz der besten Absicht, von der sie oft beseelt waren, mit ihren Beweisen eine sichere Stütze zu bieten. Eine halbe Religions- und Dogmengeschichte der neueren Zeit müßte geschrieben werden, um diese hier niedergelegten Urteile ins einzelne hinein zu bestätigen; einer solchen Geschichte bedarf es hier wahrlich nicht, da sie mehrfach geschrieben schon vorliegt. Deshalb aber, weil solche Versuche dem Christentum entweder nicht vollends gerecht wurden oder in eine — Dekomposition desselben ausschlugen, kann mit Fug nicht geredet werden von einer „Selbstzersetzung des Christentums“, ja selbst nur von einer „Krisis des Christentums in der modernen Theologie“.

Wahr ist indessen dieses, daß die Geheimnisse des Christentums, um als göttliche sich beglaubigen zu können, mit der menschlichen Natur und ihrem Erkennen, Fühlen und Streben nicht bloß in Nichtwiderspruch, sondern auch in positiver Übereinstimmung stehen müssen, also ihnen angemessen, kongruent, zur Klärung und Erhebung zweckdienlich sein müssen. Ein solcher Kongruenzbeweis ist ein nach positiv-innerlichen Kriterien sich vollziehender Wahrscheinlichkeitsbeweis. Gleich dem Beweise nach negativen Kriterien ist er einer ins Endlose gehenden Vervollkommnung fähig, muß gleich jenem nicht ein nach allen Seiten hin vollendeter Beweis sein, um die Entstehung des Glaubens und dessen Fortbestand zu ermöglichen, kann jedoch bei erweiterter Ausbildung in hohem Maße zu dessen Festigung, Belebung und wissenschaftlicher Vervollständigung beitragen.

3. Wir kommen auf die mystischen Inhaltskriterien. Es giebt kaum ein Wort, welches so vieldeutig wäre wie das Wort: mystisch. Im allge-

meinen bezeichnet es etwas Verborgenes, Geheimnisvolles. Im objektiven Sinne heißt mystisch all das, was seinem Bestande oder Ursprunge nach geheimnisvoll ist, sei es nur in relativer Weise für den einen oder andern, sei es schlechthin für alle und jeden. In subjektivem Sinne heißen mystisch alle Thätigkeiten, die ihrer Beschaffenheit oder ihrem Ursprunge nach geheimnisvoll sind. Man redet so insbesondere von einem mystischen Leben des Menschen, einem mystischen Schauen, Fühlen, Streben, Wirken desselben, sofern es seiner Qualität oder Ursache nach von rätselhafter, geheimnisvoller Art ist, sei es von natürlicher, dämonischer oder übernatürlicher. Gegenwärtig handelt es sich darum, ob es eine mystische Erfahrung von natürlicher Art für das Übernatürliche gebe? Ob es eine intellektuelle Erfahrung hierfür gebe oder eine Gefühls- und Willenserfahrung der befriedigenden Kraft und Wirksamkeit desselben als innerlich-inhaltliches Kriterium seiner objektiven Wahrheit?

Von alten Tagen an bis heute wurde vielfach die Forderung gestellt, man soll einen inneren Beweis des Geistes und der Kraft für die Wahrheiten des Christentums führen auf höhere Schauung und Herzenserfahrung hin und den Thatsachenbeweis von ehedem — den Wunder- und Weissagungsbeweis — entweder völlig preisgeben oder zu einem bloß nebengeordneten machen. Das Christentum müsse sich vor allem für den inneren Menschen als Heils- und Heilandsreligion bekunden und beweisen in geistiger Schauung und Gemütsbeseligung; schon für den noch nicht gläubigen Menschen müsse es sich als solche bewahrheiten und um so mehr für den gläubigen, der da aus dem Glauben lebt und dessen Wahrheit in sich erlebt. Die verschiedenen Richtungen, die aus einem solchen Bestreben erwuchsen, verfielen entweder in eine andere Art von Rationalismus, indem sie den geheimnisvollen Inhalt des Christentums zum Gegenstande einer natürlichen Schauung und Gefühlserfahrung des Geistmenschen machten im Sinne eines theosophischen Gnostizismus, eines höheren Empirismus, oder sie fielen einem übermäßigen Supranaturalismus anheim, welcher jenen Inhalt kraft eines inneren Gotteszeugnisses und Erlebnisses beglaubigen wollte in Vorausnahme der jenseitigen Beseligung. Diesen Richtungen trat von altchristlichen Tagen an bis heute eine andere Richtung gegenüber, welche die Geistesmystik des Christentums in ihrem Rechte wahren, aber vor diesen beiden Extremen bewahren wollte und dementsprechend auch einen auf innerlich mystische Schauungen und Erfahrungen sich stützenden Glaubensbeweis anstrebte. Die nächsten Darlegungen mögen den vorbezeichneten Richtungen und einer Beleuchtung und Beurteilung derselben gelten!

Die gnostische Begründung des Glaubens in altchristlicher Zeit.

1. In den neutestamentlichen Schriften hat das Wort: *γνῶσις* einen noch wenig begrenzten Sinn, indem es bald eine durch den Glauben gewonnene Kenntnis bald eine auf dessen Grundlage erwachsende, wiewohl noch unvolle Erkenntnis bezeichnet[1], bald eine übernatürlich-charismatische Erkenntnis[2].

2. Der Gnostizismus strebte in den verschiedensten und wechselndsten Systemen von mehr heidnischer oder jüdischer oder christlicher Färbung und oftmals sehr phantastischer Gestaltung ein über den Glauben gehendes, im Besitze des höheren Geistmenschen stehendes Wissen an. Seine Hauptträger warfen die Frage auf: woher die Materie, woher das Böse, ließen dieselben entstanden sein entweder aus einem eigenen Urprinzip oder durch absteigende Entvollkommnungen aus einem Urvollkommenen und strebten eine Erlösung an entweder durch irgend welche Loslösung von der Materie, vom Bösen oder durch Rückkehr ins Allvollkommene. Solange der Mensch im äußeren Autoritätsglauben haften und befangen bleibt, ist er ein noch sinnlich denkender Mensch, ein blindgläubiger Psychiker. Erst wenn er jenen Glauben abwirft, wird er ein Geistmensch, ein Pneumatiker und dadurch ein voller Vernunftmensch, ein Gnostiker. Der hl. Irenäus bekämpfte diese Gnosis als eine dem christlichen Überlieferungsglauben und der Vernunft zumal widersprechende, falsche, unechte Gnosis. Clemens von Alexandrien stellte ihr die wahre, echte gegenüber. Er unterscheidet *ἐπίστασθαι, ἐπιστήμη* als Vorbereitung auf den Glauben, die *πίστις* und die *γνῶσις*. Vor der Ankunft des Herrn war die Philosophie den Griechen notwendig zur Gerechtigkeit, nunmehr ist sie nützlich zur Frömmigkeit, eine Art Vorbereitung für diejenigen, welche den Glauben vermöge Beweisführung (*δι᾽ ἀποδείξεως*) aufnehmen[3]. Sie hat am Glauben ihr Richtmaß: *κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον*. Der Glaube ist eine freiwillige Aufnahme (*πρόληψις ἑκούσιος*) der Offenbarung[4]. Er ist schon Anfang der Gnosis, weil eine gedrungene Erkenntnis dessen, was heilserforderlich ist (*σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*), gewinnt aber seine Vollendung erst durch deren weitere Ausbildung. Die Gnosis wird dergestalt ein kraftvoller und fester Beweis (*ἀπόδειξις ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*) des im Glauben Aufgenommenen, ist auf den Glauben gebaut und ihn fortgestaltend zur Wissenschaft, auf daß er unwiderleglich und erfaßbar werde (*εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ᾽ ἐπιστήμης καὶ καταληπτον*

---

[1] Röm. 15, 14. 1 Kor. 1, 5; 8, 1. 7. 10—11. 2 Kor. 6, 6; 11, 6. Kol. 2, 3. 2 Petr. 1, 5—6; 3, 18.

[2] 1 Kor. 12, 8; 13, 2; 14, 6. [3] *Clemens*, Stromata I, c. 5. [4] Ibid. II, c. 2. 4.

παραπέμπουσα)[1]. Der wahre Gnostiker ist stark in Ertragung der Leiden und des Todes, wohlthätig und enthaltsam und weltverachtend, stets bereit zur Vergebung[2]. Die Gnosis ist nach Clemens also Vollendung des Glaubens durch ein aus ihm hervorgehendes Glaubensleben, durch die Erfahrung von dessen beseligender Kraft als Vorausnahme der beseligenden Schauung des Jenseits, durch spekulative Theologie, welche das im Glauben Aufgenommene wissenschaftlich unwiderleglich und erfaßbar macht, und ist da oder dort etwa auch eine der höheren Erleuchtung des Logos entstammende Gnadengabe. Da all diese Momente nicht immer klar geschieden werden und infolgedessen mitunter der Schein entsteht, als ob die Gnosis nach Clemens den Glauben zwar zur Vorbedingung habe als Erweckungsmittel, jedoch ein von ihm unabhängiges Wissen sei nicht bloß bezüglich derjenigen Offenbarungswahrheiten, welche der dem Glauben vorausgehenden Vernunft zugänglich sind, sondern auch bezüglich der höheren, geheimnisvollen Offenbarungswahrheiten, so wurde ihm in neuerer Zeit vielfach eine rationalistische Gnosis unterlegt, die von der häretischen nur dadurch unterschieden sei, daß sie an die Schrift- und Überlieferungslehre sich halte. Offenbar will aber Clemens die Gnosis auf das Prinzip des Glaubens gebaut wissen und unterscheidet lediglich in solchem Sinne die dem Glauben nachfolgende, gnostische Begründung des Glaubens und die auf ihn vorbereitende, philosophische, wenngleich dieses nicht stets in klarer durchsichtiger Formulierung hervortritt.

3. Die Gnosis des Clemens von Alexandrien ist mystisch nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, als alles menschliche Wissen, alle menschliche Wissenschaft — Vernunft- und Glaubenswissenschaft — vom Dunkel des Nichtwissens umwoben ist[3], sondern auch in dem engeren Sinne als sie ein Erfahrungswissen, Erfahrungswissenschaft des Glaubens ist und darüber hinaus möglicherweise selbst von charismatischer Natur. Die kappadozischen Väter, Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus u. a. und besonders der Verfasser der „Mystischen Theologie" haben dieses Bestreben auf verschiedene Art fortgesetzt — namentlich auch in Gegensatz zu dem auf mystische Schauungen und Erfahrungen, Entzückungen und Entrückungen sich stützenden Neuplatonismus. Wie mannigfach haben sie nicht das Trostvolle, Harmonische, Befriedigende, Beseligende des christlichen Glaubens und Glaubenslebens geschildert — nicht bloß für die Gläubigen zur Befestigung ihres Glaubens im Sinne der Gnosis eines Clemens von Alexandrien, sondern auch für die noch nicht Gläubigen zur Gewinnung und Aneignung desselben?

---

1 *Clemens*, Stromata VII, c. 10. 2 Ibid. VII, c. 11–13.

3 Vgl. oben S. 153.

4. Hat aber nicht Augustinus ein mystisches Wissen in Bezug auf die christlichen Offenbarungswahrheiten, selbst die geheimnisvollen angenommen zwar unter Voraussetzung des positiven Glaubens, jedoch nicht auf dessen Grund hin? Wenn er auch nicht einen rationellen Beweis des Geheimnisses der göttlichen Dreipersönlichkeit von der Natur und dem Vermögen des menschlichen Geistes aus anstrebte[1], hat er nicht wenigstens einen mystischen Beweis für die Geheimnisse des Glaubens angestrebt? Hat er nicht der menschlichen Natur eine angeborene Empfänglichkeit und Sehnsucht der höchsten Seligkeit eines unsterblichen Lebens zugeschrieben, so daß diese Seligkeit sein natürliches Ziel bildete und die Verleihung der zu ihr hinführenden Gnaden der menschlichen Natur ursprünglich von Gott geschuldet war und deren infolge der Sünde eingetretener Mangel sie ganz und gar unglückselig und für alles Höhere unkräftig machte im Sinne der von den Protestanten, von Bajus und Jansenius der Augustinischen Lehre gegebenen Auslegung?

Augustinus eignet den Kreaturen das Vermögen zu, durch die Macht Gottes das zu werden, was nicht dem Keime nach in ihnen beschlossen liegt und nicht nach der natürlichen Ordnung der Dinge und nicht durch deren natürliche Thätigkeit eintritt, sondern dadurch, daß ihre Natur einem mächtigeren Willen unterworfen ist[2]. Dieses Vermögen der Kreaturen haben die Scholastiker potentia oboedientialis genannt. Weiterhin hat Augustinus ausgesprochen, daß unsere Natur unselig sei, solange dieses Vermögen keine Befriedigung, Erfüllung gefunden habe: fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te[3]. Die von Gott uns anerschaffene Natur treibt alle Menschen an, unsterblich und selig sein zu wollen und nach dem höchsten Gute zu streben, welches nur durch Christus, den Gekreuzigten, gewährt werden kann, würde sie aber nicht dazu antreiben, wenn sie es nicht erreichen könnten[4].

Daß Augustinus ein angeborenes Verlangen des Menschen nach Seligkeit im allgemeinen angenommen habe, erleidet keinen Zweifel. Die weitere Frage ist jedoch, ob dieses Verlangen, wenn es zur Aktualisierung gelangt, nach ihm unbedingt auf das Endziel der höchsten, gottschauenden Seligkeit gehe

[1] Vgl. oben S. 143—144.

[2] De Genesi ad literam l. IX, c. 17, n. 32: dedit creaturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent . . . verum tamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali sed in eo quod ita creata sint, ut eorum natura voluntati potentiori subiaceret.

[3] Confess. I, c. 1.

[4] Contra Iulianum IV, n. 19: neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest nisi per Christum et hunc crucifixum. De trinitate XIII, c. 8, n. 11.

und ohne dessen Erreichen den Menschen unglückselig mache im Sinne der vorerwähnten Auslegung, oder ob es nur *bedingterweise* darauf gehe, *wenn* ihm Gott nicht ein niedrigeres Ziel setzen wollte? Diese Frage, deren Beantwortung seit nahezu vier Jahrhunderten eine massenhafte Litteratur aufgewirbelt hat, lautet anders ausgedrückt dahin: ob Augustinus einen reinen Naturstand des Menschen mit einem relativ niedrigeren Lebens- und Seligkeitsziele als einen von Gott in Rücksicht auf dessen Weisheit und Güte erschaffbaren, möglichen angenommen habe? Es sei insofern nur folgendes bemerkt. Augustinus hat sich in seinem Kampfe mit den Pelagianern und mit Julian stets auf den Standpunkt der von Gott *thatsächlich* gewollten Weltordnung gestellt und kennt demgemäß als das dem Menschen gesetzte Endziel, worauf alles hingeordnet werden soll, nur das im intuitiven Genusse Gottes bestehende Seligkeitsziel. Er behauptet indessen nicht, daß Gott ihm nur dieses höchste Seligkeitsziel und nicht ein tieferstehendes, niedrigeres habe setzen *können*. Schon in dem 389 verfaßten Werke De Genesi contra Manichaeos äußert er bei Erörterung der Stelle Gen. 2, 7, es habe Gott zuerst den mit vernünftiger Seele ausgestatteten *animalischen* Menschen geschaffen und erst bei Versetzung desselben in das Paradies den *geistigen* Menschen (spiritualis homo) durch Erhebung in einen seligen Lebensstand; nach dessen Verstoßung aus dem Paradiese sei nur der *animalische* Mensch zurückgeblieben[1]. Dieser animalische Mensch kann nach der Verstoßung aus dem Paradiese, wie Augustinus anderweitig ausführt[2], bürgerliche Tugenden verrichten, welche zwar keine wahren Tugenden sind wie die aus dem Glauben hervorgehenden Tugenden und beziehungsweise Sünden sind und nicht zum Ziele der gottschauenden Seligkeit, sondern zur Verdammnis führen, aber doch eine Minderung der Strafe am Tage des Gerichtes bewirken werden und insofern keine schlechten sondern gute Werke sind. Um aber solche zu sein, müssen sie auf ein Ziel hingehen, welches zwar vom Ziele der himmlischen Seligkeit verschieden ist, jedoch ein relativ gutes, das Seligkeitsstreben des Menschen relativ befriedigendes ist. Was aber dem animalischen Menschen möglich ist *nach* seiner Verstoßung aus dem Paradiese, das muß ihm um so mehr möglich gewesen sein *vor* seiner Versetzung in dasselbe, indem er hier noch nicht der Ur- und Erbsünde und deren Strafe verfallen war. Es liegt dieses unanstreitbar in der Gedankenrichtung Augustins. Nach verschiedenen Äußerungen desselben waren ferner die Unsterblichkeit des Leibes, die Freiheit von unordentlicher Begierlichkeit (bestialis libido) und ein guter heiliger Wille keine Naturgaben, sondern

[1] De Gen. contra Manich. II, c. 8, n. 10.

[2] Contra Iulianum IV, c. 3, n. 25—26.

Gnadengaben des Schöpfers[1]; wären sie aus irgend welchem Titel erforderlich gewesen, dann wären sie keine Gnadengaben gewesen. Der Mensch hätte also auch ohne dieselben seine sittlich-religiöse Thätigkeit in der Richtung auf ein Ziel hin ausüben können — auf welches hin? Auf jenes der himmlischen Seligkeit? Nein! weil dessen Erlangung, wenngleich nicht Unsterblichkeit des Leibes und Freiheit von unordentlicher Begierlichkeit, doch einen aus Glauben entspringenden heiligen Willen als Gnadengabe voraussetzt. Oder hätte er sie nur ausüben können auf die höllische Feuerstrafe als ihr Ziel hin? Ebenfalls nicht, weil sie notwendig Sünde und Schuld voraussetzt.

Der hl. Augustinus war auch weit entfernt, die Vernunftkraft des Menschen im Stande der gefallenen Natur so tief anzusetzen, ja als in Widerspruch mit der christlichen Offenbarung stehend zu erklären wie die orthodox-protestantische, Bajanische und Jansenistische Auffassung wollte; dazu war er spekulativ viel zu sehr veranlagt. Ebenso war er weit entfernt, die Glaubwürdigkeit des Inhalts der christlichen Offenbarung in erster Linie auf mystische Erfahrung, auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes hin zu stützen, indem er sie in erster Linie stets auf Wunder- und Weissagungsbeweise gründet, wie zahlreiche Aussprüche darthun[2].

Die mystische Begründung des Glaubens in mittelalterlicher Zeit.

1. Wie in altchristlicher so hat auch in mittelalterlicher Zeit die Mystik eine doppelte Strömung eingeschlagen. Die eine begann mit Scotus Erigena, welcher die Spekulation des Areopagiten in einer über den Glauben sich erhebenden, pantheisierenden Weise zur Ausgestaltung brachte; sie mündete später aus in die Lehre eines Amalrich von Chartres und David von Dinanto. Die andere Strömung suchte dem Glauben auf dem Wege beschaulicher Betrachtungen, gottinniger und gottminniger Erfahrungen eine Bekräftigung, Begründung, Festigung zu geben und die verschiedenen Stadien derselben wissenschaftlich zu verzeichnen. Sie strebte eine Glaubenswissenschaft an auf Grund befriedigender und beseligender Wirkungen, welche der Glaube nicht bloß für den Erkenntnismenschen sondern vorzüglich auch für den Gemüts- und Willensmenschen bietet und

[1] *Augustinus,* Contra Julianum IV, c. 16, n. 82; De pecc. mer. et rem. XI, c. 16. n. 21; De civ. Dei XIII, c. 13. 20; De Gen. ad lit. VI, c. 25, n. 36; XI, c. 31, n. 41; De corr. et gr. c. 11, n. 29—32.

[2] *Augustinus,* Epist. 120, c. 1, n. 5 (Migne II, 454); Sermo 88, c. 1, n. 1 (M. V, 539); Sermo 126, c. 5, n. 6 (M. V, 701); De civ. Dei XXII, c. 7—10; De pecc. mer. et rem. II, c. 32, n. 52; Tract. in Ioannem 24, n. 1; 91 n. 1.

bildete insofern eine Ergänzung der Scholastik, mit welcher sie harmonischen Sinnes Hand in Hand ging. Die Hauptträger der Scholastik sind zum Teil auch ihre Hauptträger. Durch den hl. Bernhard hat sie den ersten mächtigeren Impuls empfangen, durch die Viktoriner, Thomas und namentlich den hl. Bonaventura ihre weitere Fortbildung.

Über die durch diskursives Denken (cogitatio) sich vollziehende Betrachtung (consideratio) erhebt sich nach dem hl. Bernhard die mystische Schauung (contemplatio). Sich versenkend in Bewunderung der göttlichen Majestät, mitunter sogar in Zuständen der Ekstase, bildet sie einen Vorgenuß der himmlischen Glückseligkeit. Nach seinem Freunde und Geistesgenossen Hugo von St. Viktor erkannte der ursprüngliche Mensch durch ein dreifaches Auge: Fleischesauge, Vernunftauge und Auge der Kontemplation. Durch die Sünde wurde das Fleischesauge mehr wachgerufen, das Vernunftauge getrübt und das Auge der Kontemplation zum Erlöschen gebracht. Auf Grund der Offenbarung trat an die Stelle des letzteren das Auge des Glaubens, durch welches der Mensch nicht bloß die der Vernunft zugänglichen, aus ihr stammenden Wahrheiten erfaßt und aufnimmt, sondern auch die ihr gemäßen und über ihr liegenden, geheimnisvollen, so daß er dann zu wissenschaftlicher Erkenntnis derselben sich erheben und außerdem auf dem Wege sittlicher Reinigung und gnadenvoller Erleuchtungen zu der durch die Sünde verlorenen mystischen Schauung oder Kontemplation als Vorgenuß der himmlischen Schauung mehr oder minder sich wiedererheben kann. Ausführlicher noch als Hugo hat sein Ordens- und Geistesgenosse Richard von St. Viktor und der hl. Bonaventura in seinem Itinerarium mentis die verschiedenen Stufengrade dieser Kontemplation beschrieben.

2. Welche Beweiskraft ist aber diesen mystischen Erfahrungen auf seiten der Hauptvertreter der mittelalterlichen Mystik und Scholastik zugeschrieben worden? Diese Frage kann auch dahin gestellt werden: Giebt es ihnen zufolge ein angeborenes Verlangen der beseligenden Schauung Gottes und der diesseits zu ihr hinführenden Güter der übernatürlichen und um so mehr der natürlichen Ordnung, so daß aus der Erfahrung ihrer befriedigenden, beseligenden Wirkungen ein Glaubwürdigkeitsbeweis für deren Göttlichkeit und Wahrheit sich bilden läßt? Kann der Beweis der Existenz, Persönlichkeit, Allwissenheit, Allwahrhaftigkeit und Allvorsehung Gottes und der Gerechtigkeit desselben als eines jenseitigen Vergelters und darüber hinaus der Beweis Gottes als eines dreipersönlichen, menschgewordenen, uns erlösenden und heiligenden Gottes auf bloß mystische Erfahrungen hin geführt werden nach positiven Inhaltskriterien abgesehen von allen Thatsachenkriterien (Wunder und Weissagungen) der äußeren wie inneren Art? Kann der dogmatischen Theologie des Christentums rück-

sichtlich des Inhalts ihrer Lehren eine mystisch-spekulative Grundlegung gegeben werden, wenn auch von aller scholastischen Grundlegung der metaphysischen und historisch-spekulativen Art abgesehen und Umgang genommen würde?

Der hl. Thomas von Aquin nennt im Anschlusse an Augustinus die Empfänglichkeit (capacitas, receptibilitas) der Kreatur für all das, was sie durch Gottes Macht werden kann, potentia oboedientialis. Er faßt dieselbe nicht auf als eine passive (passiva naturalis), welche durch eine geschöpfliche Kraft (activa naturalis) zur Verwirklichung kommen kann, sondern als eine passive, welche nur durch göttliche Kraft ihre Verwirklichung finden kann und zwar als eine Empfänglichkeit der von Gott geschaffenen ersten Materie für deren substantielle und accidentelle Formen sowie der geschaffenen Substanzen für die ihnen ungeschuldeten, übernatürlichen Gaben[1]. Von einem natürlichen Streben oder Verlangen (appetitus naturalis) der Kreaturen nach dem Guten als ihrem Zwecke redet er in sehr verschiedenem Sinne. Er versteht darunter oft ein völlig unbewußtes Streben derselben nach dem ihnen eingeschaffenen Zwecke, wie es auch den unbeseelten Körpern und den Pflanzen zukommt, nicht bloß den sinnlichen und geistigen Geschöpfen. Ein solch natürliches Streben kommt auch jedem aus der Natur der Seele entspringenden Vermögen zu, indem jedes derselben auf eine ihm entsprechende Bethätigung hindrängt wie z. B. das Sehvermögen, Vernunftvermögen[2]. Unter natürlichem Streben versteht Thomas in einer zweiten Wortbedeutung oft ein aktuelles Streben, welches in den sinnlich und geistig erkennenden Naturen als Bethätigung der natürlichen Vermögen der Seele erweckt und deshalb gemeinhin appetitus elicitus genannt wird, also teils ein sinnlich-bewußtes Streben ist (appetitus sensitivus, animalis) teils ein geistig-bewußtes, auch auf das Allgemeine, nicht bloß auf das Einzelne gehendes Streben (appetitus intellectualis, rationalis, voluntarius). In einem dritten Wortsinne versteht Thomas unter natürlichem Streben auch das mit Notwendigkeit sich vollziehende im Unterschiede vom freien; in diesem Sinne heißt das Streben des vernünftigen Willens nach dem Guten überhaupt ein natürliches Streben[3]. In einem vierten Wortsinne heißt auch das freie Streben des geschöpflichen Willens ein natürliches, sofern es unter dem allgemein bewegenden Einflusse Gottes durch natürliche Kraft desselben zu stande kommt im Unterschiede von dem durch göttliche Gnade zu stande kommenden, übernatürlichen.

---

[1] In sent. I, dist. 42, q. 2, a. 2 ad 4; In sent. II, dist. 18, q. 1, a. 2 resp.; In sent. III, dist. 2, q. 1, a. 1 resp.; S. th. 3, q. 1, a. 3 ad 3; De potentia q. 6, a. 1 ad 18; De virtutibus in communi a. 10 ad 3; De veritate q. 8, a. 4 ad 3.

[2] S. th. I, q. 78, a. 1 ad 3; q. 80 a. 1—2. [3] S. I, q. 82, a. 1.

Lehrt nun Thomas, daß das Streben der geistigen Kreatur und insbesondere des Menschen nach der beseligenden Schauung Gottes und den zu ihr hinführenden Gnaden ausschließlich ein übernatürliches Streben sei? Nein! Er lehrt vielmehr, daß es auch ein natürliches sei in allen vier aufgeführten Sinnesbedeutungen und folglich, soweit es Erfüllung gefunden, nicht bloß mit übernatürlicher Befriedigung, Lust oder Seligkeit verbunden sei, sondern auch mit natürlicher nach all diesen Beziehungen hin. Der geistigen Kreatur und dem Menschen namentlich ist angeboren die Sehnsucht nach dem vollkommensten Ziele im Unbestimmten oder Allgemeinen. Worin deren Erfüllung bestehe, ob in sinnlichen Vergnügungen, in Wissenschaften, einem tugendhaften Leben u. dgl. ist dem Menschen von Natur aus nicht bestimmt. Wenn er Gott von den Wirkungen aus als erste Ursache erkannt hat, bleibt in ihm die natürliche Sehnsucht zurück, dieselbe ihrer Wesenheit nach unmittelbar zu schauen, so daß er noch nicht vollkommen selig ist. Dieses sein natürliches Streben ist aber noch kein heilskräftiges, heilsverdienstliches; zu einem solchen wird es erhoben durch den von der Gnade belebten freien Willen des Menschen[1]. Natürlicherweise kann zwar das letzte Ziel verlangt, aber nicht erlangt werden[2].

Weitere Lehre des Aquinaten ist es, das natürliche Verlangen der rein geistigen Substanzen und der menschlichen Seelen nach der Schauung der göttlichen Wesenheit könne kein eitles Verlangen sein, müsse also eine Erfüllung, Befriedigung finden können[3]. Diese Lehre wurde von

[1] S. c. gent. III, c. 50. S. th. 1, 2 q. 3, a. 8 resp.: ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae ... Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. De veritate q. 22, a. 7 resp.: homini inditus est appetitus ultimi finis in communi ut sc. appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat utrum in virtutibus vel scientiis vel delectabilibus vel huiusmodi aliis non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adiutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. In sent. III, dist. 23, q. 1, a. 4 ad 3: per naturalia tantum, homo non habet sufficientem inclinationem ad illum finem.

[2] In Boetium de trinitate q. 1, a. 3 ad 4: quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in cognitione mentis humanae.

[3] S. c. gent. III, c. 51: cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam

den Bajanern, Jansenisten und Augustinianern dahin gedeutet, die Schauung Gottes bilde gemäß derselben das natürliche Ziel des Menschen, ohne dessen Erreichung er unselig wäre, dieses Ziel sei ihm von Gott geschuldet und auch die Mittel zu dessen Erreichung seien ihm ex parte finis seu exigentiae geschuldet. Diese Auslegung steht in unvereinbarem Widerspruche mit der Gnadentheologie des Aquinaten. Die beseligende Schauung Gottes als das höchste Ziel des Menschen ist nach Thomas Gnade, ja die vollendete Gnade, also eine übernatürliche, freie Gabe Gottes, indem ein reiner Naturstand des Menschen und eine natürliche Seligkeit als Ziel ohne alle übernatürliche Seligkeit möglich gewesen wäre[1]. Das natürlich-angeborene und das natürlich-aktuelle Streben nach der beseligenden Schauung Gottes und den zu ihr hinführenden Gnaden ist darnach einerseits ein für das höhere Heil völlig unwirksames und anderseits ein bloß bedingungsweises, dessen Vorenthaltung keine Unseligkeit bereiten würde. Die beseligende Schauung Gottes bildet beziehungsweise zwar das natürliche Endziel des geistigen Begehrens, beziehungsweise aber dessen übernatürliches Endziel, sofern es der Erreichung nach über der Natur des Menschen liegt und zugleich dem Wesen nach, da es eine freie Gnade Gottes ist, weder von Natur wegen ihm geschuldet noch von Verdienstes wegen[2].

Wenn aber die Reichtümer der göttlichen Gnade nach Thomas dem natürlichen Streben des Menschen ein reichlicher Quell der Befriedigung sind, wie? Wird eine solche Befriedigung nicht ein apologetischer Beweisgrund für deren göttlichen Ursprung und deren Wahrheit sein? Allerdings, ohne jedoch für sich selber und abgelöst von den Beweisgründen äußerer und innerer Wunderthatsachen eine über bloße Wahrscheinlichkeit hinausgehende Beglaubigung gewähren zu können. In erster Linie

substantiam intellegendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis et animabus nostris. S. th. 1, q. 12, a. 1 resp.: si intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.

[1] Nach l. II, Sent. dist. 33, q. 2, a. 2 und De malo q. 5, a. 1—3 ist eine solche natürliche Seligkeit der ohne Taufe hinsterbenden Kinder nicht bloß als möglich, sondern sogar als wirklich anzunehmen. Die natürliche Seligkeit in einem möglichen reinen Naturstande und die natürliche Seligkeit solcher Kinder ist nach Thomas zwar materiell dieselbe, formell aber verschieden, weil die Beraubung der übernatürlichen Seligkeit dort nicht als Strafe der Erbsünde erscheint, wohl aber hier.

[2] S. th. 1, 2, q. 111, a. 1 ad 2: gratia secundum quod gratis datur excludit rationem debiti. Potest autem intellegi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens ... aliud est debitum secundum conditionem naturae ... Sed dona supernaturalia utroque debito carent.

wird die apologetische Beweisführung für die Wahrheiten der höheren Gnadenordnung von Thomas stets auf diese letzteren Beweisgründe gebaut[1] wie dementsprechend auch die Beweisführung für die natürlichen Vernunftwahrheiten in erster Linie stets auf rationell-scholastische Beweisgründe hin und nur in begleitender und verstärkender Weise auf innerlich mystische Erfahrungsgründe hin.

In verwandtem Sinne wie Thomas lehrt auch Bonaventura. Die Erkenntnis der Seligkeit im allgemeinen und folgerecht auch das Streben nach ihr ist allen Menschen angeboren, die Erkenntnis aber, worin sie im besondern bestehe, samt dem Streben danach, wird durch den Habitus des Glaubens gewonnen mit Erwartung der uns gottförmig gestaltenden Glorie[2]. Im Grunde der Sache, von Wortdifferenzen abgesehen, lehrt auch Duns Scotus nicht anders. Gott als Gegenstand des beseligenden Genusses ist nach ihm das natürliche Ziel des Menschen, obwohl nicht auf natürliche Weise zu erreichen. Das rezeptive Vermögen ist in Bezug auf die Form, die es empfängt, stets ein natürliches Vermögen, sei es ein solches mit positivem Streben nach derselben oder ein gewaltsames mit Widerstreben gegen dieselbe oder neutral ohne Streben oder Widerstreben. Die Ursache, von welcher das rezeptive Vermögen die Form empfängt, ist entweder eine natürliche, wenn sie von Natur aus zu deren Bewirkung bestimmt ist oder eine übernatürliche, wenn dieses nicht der Fall ist[3]. Das natürliche Streben (appetitus naturalis) ist nicht ein Akt, besonders nicht ein vom Intellekte oder Willen hervorgerufener Akt (actus elicitus), sondern ein Verlangen (inclinatio) aller und jeder Kreatur, der unvernünftigen und der vernünftigen nach ihrer Vervollkommnung. Jede Kreatur strebt nach einer solchen notwendig und ständig und im höchsten Maße (summe), weil es nicht in der Macht ihrer Natur liegt, in irgend welchem geringeren Grade (remisse) nach Vervollkommnung zu streben. Und zwar strebt sie ihre höchste Vervollkommnung nicht bloß im allgemeinen an, wie Thomas will, sondern auch im besondern, weil eine reale Vervollkommnung keine bloß allgemeine ist. Während das natürliche Streben (appetitus naturalis) der vernünftigen Kreatur die höchste Seligkeit als Ziel sowohl im allgemeinen wie im besondern notwendig anstrebt, geht das aktuelle Streben (appetitus elicitus) nur

---

[1] S. th. 2, 2 q. 178, a. 1 resp.; 3, q. 43, a. 1 etc.

[2] In II sent. dist. 38, dub. 1: cognitio et consequenter etiam appetitus beatitudinis duplex est videlicet in universali et in particulari. Cognitio beatitudinis in universali omnibus innata est. Cognitio in particulari, ubi sit beatitudo ponenda, habetur a nobis per habitum fidei aliquo modo et aliquo modo exspectatur habenda per Dei formitatem gloriae.

[3] Prolog. in I sent., q. 1, n. 12. 20.

zufälligerweise und meistenteils (contingenter et ut in pluribus) auf dieselbe, weil es der Neigung der Natur nicht schlechterdings folgen muß [1].

Während Thomas nach Augustinus die Empfänglichkeit der Kreatur für das Übernatürliche potentia oboedientialis nennt, bezeichnet sie Duns Scotus als eine potentia naturalis für die Einwirkungen Gottes; der Unterschied beider Redeweisen ist kein sachlicher, nur ein sprachlicher. Während Thomas das natürliche Streben der geistigen Kreaturen und des Menschen nur im allgemeinen, nicht im besondern auf die höchste Vollkommenheit gehen läßt, läßt sie Duns Scotus auch im besondern auf dieselbe gehen; auch dieser Unterschied ist wohl nur ein sprachlicher, kein sachlicher, weil nach Thomas das natürliche Streben ja ebenfalls nicht im unbestimmt Vollkommenen sondern im höchst Vollkommenen seine höchste Befriedigung findet und letzteres auch nach Duns Scotus eine ungeschuldete Gabe Gottes ist.

Die mystische Begründung des Glaubens in nachmittelalterlicher Zeit.

I. Wie im 9. Jahrhunderte Scotus Erigena die mystische Spekulation nicht vollends vor dem Rückfall in neuplatonische Verirrungen bewahrte, so anfangs des 14. Jahrhunderts auch der dem Predigerorden angehörige Meister Eckart nicht. So sehr ihm einerseits Tiefe der Gedanken nachzurühmen ist, so sehr ihm anderseits als Verdienst anzurechnen ist, Bahn gebrochen zu haben für die Ausprägung derselben in deutscher Sprache, so hat er doch seinen mystischen Theismus nicht rein erhalten vor Verquickung mit mystisch-pantheistischen Ingredienzien [2]. Der Verfasser der „Deutschen Theologie“ hat sich vor dieser Gefahr jedenfalls mehr bewahrt; um so mehr Johannes Tauler und namentlich Heinrich Suso, zwei Ordensgenossen und Schüler des Meisters Eckart, der Augustiner Johannes Ruysbroek u. a. Sie haben oft apologetisch bedeutsame Gedanken tiefen Gehalts z. B. über den Aufstieg der Seele zu Gott vermöge des Seelenfünkleins, über Geburt Gottes und Christi in uns und Vergottung der Seele in gewaltiger, ja mitunter gewagter Sprache niedergelegt. Auf eine Belebung der scholastischen Theologie durch eine vor Überstürzungen sich bewahrende mystische Theologie arbeitete besonders der Kanzler Gerson hin. Für praktisch-asketische Zwecke wurde die mystische Theologie bebaut durch Thomas von Kempen, Johannes von Kreuz, die hl. Theresia, A. Rodriguez, Ludwig von Granada, Ludwig de Ponte, Franz von Sales u. a. Mystik und Scholastik erscheinen in dieser nachmittelalterlichen Zeit mehr getrennt als in der mittelalterlichen; hier mögen nur die Verbindungsfäden beider aufgesucht und bloßgelegt werden.

---

[1] In IV sent., dist. 49, q. 10, n. 2. 3. 6.

[2] Vgl. die Darlegungen von H. Denifle O. Pr. nach dem von ihm entdeckten Erfurter und Cusaner Kodex im Archiv der mittelalterlichen Litteratur II (1886) 417—687.

II. Die großen Scholastiker Thomas von Aquin und Duns Scotus, die Begründer zweier mächtigen Schulen, hatten gemeinsam ein natürlich-angeborenes, natürlich-aktuelles und übernatürlich-aktuelles Verlangen der menschlichen Seele nach der beseligenden Gottschauung und den zu ihr führenden Gnaden angenommen, wie dargelegt worden. Die Theologen der nachscholastischen Zeit gingen insofern mehr oder minder auseinander. Ein Teil der Thomistenschule anerkannte gemeinsam mit der Scotistenschule jenes dreifache Verlangen der menschlichen Seele nach der beseligenden Gottschauung. Ein anderer Teil der Thomistenschule lehnte — besonders später dem Bajanismus und Jansenismus gegenüber — ein natürlich angeborenes Verlangen (appetitus innatus) solcher Art ab, gestand insofern nur ein natürlich-aktuelles (appetitus elicitus naturalis) und ein übernatürlich aktuelles (appetitus elicitus supernaturalis) zu und ein dritter Teil endlich nur ein Verlangen der letzteren Art mit Ablehnung des ersten und zweiten. Endlich schlug die Thomistenschule auch entgegengesetzte Wege ein, sofern ein Teil derselben die Empfänglichkeit der Kreaturen für das Übernatürliche (potentia oboedientialis) nicht bloß als eine passive, sondern auch als eine aktive auffaßte im Sinne eines milderen Thomismus, ein anderer Teil dagegen als eine bloß passive im Sinne eines strengeren Thomismus. Und sie alle suchten die Lehre des Thomas für sich anzurufen und auszulegen. Einige hervorragende Vertreter dieser verschiedenen Richtungen mögen als Zeugen hierfür dienen!

1. Für ein natürlich-angeborenes und um so mehr natürlich-aktuelles und übernatürlich-aktuelles Verlangen der menschlichen Seele nach der höchsten Seligkeit traten, ihrem Meister Duns Scotus Nachfolge leistend, durchgehends die Scotisten ein (Lichet, Poncius, Mastrius, Frassen, Bassolis, Rada u. s. w.), ferner Petrus von Palude, Durandus[1], ferner thomistischerseits Dominikus Soto, Gregor von Valentia und selbst Bellarmin.

Nach Dominikus Soto ist das angeborene Verlangen (appetitus natura insitus) nach der höchsten Seligkeit, die in der Schauung Gottes besteht, eine natürliche Hinneigung des Erkenntnisvermögens, vorzüglich aber des Willensvermögens nach diesem seiner Erlangung nach über unsern Kräften liegenden Ziele. Es ist nicht ein natürlich-aktuelles Verlangen (actus naturalis elicitus), indem dieses erst hervortritt, wenn der menschliche Geist zur Erkenntnis gekommen ist, worin jene höchste Seligkeit bestehe. Das angeborene Verlangen bildet aber die Voraussetzung eines solch aktuellen, weil dieses ohnedem unerklärbar wäre[2]. Dem Urteil dieses

[1] *Petrus de Palude* in IV sent., dist. 49, q. 7, a. 1. *Durandus* in IV sent., dist. 49, q. 2.

[2] De natura et gratia l. I, c. 4, n. 8: haud negandum est, finem illum esse nobis naturalem respectu appetitus sed est nihilominus, si assecutionem eius spectes, supra vires naturae nostrae. In IV sent., dist. 49, q. 2, a. 1.

Dominikaners schließt sich auch Gregor von Valentia aus dem Jesuitenorden an und Bellarmin. Dieser erwähnt, es sei eine Streitfrage, ob die beseligende Schauung Gottes unser natürliches oder übernatürliches Ziel sei, und räumt seinerseits ein, daß sie wohl rücksichtlich des Verlangens unser natürliches Ziel sei, jedoch nicht rücksichtlich des Erlangens (quoad appetitum, non quoad assecutionem)[1].

2. Andere Thomisten erklärten sich gegen ein natürlich-angeborenes Verlangen des höchsten Zieles der Seligkeit für ein aktuelles der natürlichen und übernatürlichen Art. So Franz von Ferrara, Cajetan, Suarez, J. Martinez de Ripalda u. a.

Franz von Ferrara und Cajetan stellten die eigentümliche Lehre auf, daß es zwar kein natürlich-angeborenes Verlangen der höchsten Seligkeit gebe, wohl aber ein natürlich-aktuelles, dieses indessen bloß auf eine Schauung der Wesenheit Gottes hinziele, insofern er Ursache der Dinge ist (auctor naturae) nicht auf die Schauung der Wesenheit Gottes in sich selber, worauf nur das übernatürlich-aktuelle Verlangen im Lichte des Glaubens und der Gnade hingehe[2]. Diese Lehre verwarf Suarez, weil die Schauung Gottes und das Verlangen nach ihr auf die ganze Wesenheit Gottes gehen muß anbetrachts deren Einfachheit[3].

Die den Geschöpfen eignende passive Empfänglichkeit ist nach Suarez entweder eine im eigentlichsten Sinne natürliche (propriissime naturalis) oder eine indifferente (neutra seu indifferens) oder eine im Gehorsam gegen Gott bestehende (oboedientialis) oder eine gewaltsame (violenta). Sie ist ersteres, wenn sie dem Subjekte angeboren oder konnatural ist mit Hinneigung zur Bethätigung wie z. B. die des Gesichtes zu den Akten des Sehens. Sie ist eine indifferente, wenn sie nicht Hinneigung ist zu einer Vollkommenheit, die von geschöpflichen oder zur Natur gehörigen Ursachen ausgeht und ebensowenig Abneigung gegen dieselbe. So verhält sich z. B. die erste Materie indifferent zu den Formen, der Himmel zur Kreisbewegung, die Luft zum Lichte, die Quantität zu verschiedenen Figuren, die natürlichen Dinge zu den durch geistige Thätigkeit erzeugten künstlichen Dingen. Die potentia oboedientialis für das Übernatürliche ist eine Empfänglichkeit der Kreatur für all das, was sie durch dessen Macht werden kann über den Anspruch ihrer Natur hinaus. Sie ist nicht bloß eine logische Widerspruchslosigkeit (non repugnantia), sondern auch eine reale positive Befähigung (capacitas) hierfür. Wie die passive

[1] *Gregorius de Valentia,* De beatitudine sive de ultimo fine hominis q. 5, punctum 1. *Bellarminus,* De gratia primi hominis l. I, c. 7 ad 13 obi.

[2] *Fr. v. F.* in S. contra gent. I, c. 5 und III, c. 51. *Cajetanus* in S. th. 1, q. 12, a. 1.

[3] *Suarez,* De ultimo fine disp. XVI, sectio 3, n. 3—5.

Empfänglichkeit der Materie für die künstlichen Formen eine potentia oboedientialis ist, welche dem Befehl des menschlichen Willens unterworfen ist und ihre Aktivierung durch ihn gewinnen kann, so ist die Empfänglichkeit der Kreatur für die übernatürlichen Formen eine potentia oboedientialis, welche durch den göttlichen Willen eine solche gewinnen kann. Wie die erstere sich indifferent verhält zu den künstlichen Formen ohne Zu- und Abneigung (neutra quia neque inclinatur ad actum neque illi repugnat), so die zweite zu den übernatürlichen Formen, indem sie nach der wahreren Theologie keine natürliche Neigung zu ihnen hin hat (nec ipsa habet naturalem inclinationem ad illum actum et ideo vocari solet potentia oboedientialis). Die Empfänglichkeit für die übernatürlichen Formen ist deren Träger angeboren, ein positives Streben oder Verlangen nach ihnen aber keineswegs[1].

Suarez wirft in vorwürfiger Sache dreierlei Fragen auf. Allererst wirft er die Frage auf: ob der Mensch ein angeborenes Verlangen nach der natürlichen Seligkeit im besondern und im allgemeinen habe? Er antwortet hierauf bejahend. Der Mensch besitzt ein angeborenes Verlangen nach der ihm konnaturalen und entsprechenden proportionierten Vollkommenheit im besondern, namentlich also ein solches nach Erkenntnis und Liebe Gottes und die natürliche Fähigkeit — passive wie aktive — zur Erreichung dieses Zieles. Ein solch angeborenes Verlangen kommt sowohl dem Erkenntnis- wie Willensvermögen zu. Es geht auch auf die ihm konnaturale Seligkeit im allgemeinen, weil ohnedem kein aktuelles Verlangen entstehen könnte; denn ein solches kann all das, worauf es im besondern geht, nur als ein gutes, beseligendes (sub ratione communi) erstreben[2].

Weiterhin wirft Suarez die Frage auf: ob der Mensch ein angeborenes Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit habe, die in der Schauung Gottes besteht? Er verwirft die bejahende Meinung, in welcher Modifikation sie auch hervorgetreten sein möge. Nicht bloß Scotus und die Scotisten sind ihr zugethan, oft scheint ihr auch Thomas zu huldigen (videtur saepe favere in tota hac materia). Suarez schließt sich der verneinenden Meinung an, weil die natürliche Potenz des Menschen — die aktive wie die passive — nicht hingeordnet ist auf die Schauung Gottes und die zu ihr hinführenden Gnaden, also auch das angeborene Verlangen auf dieselben nicht gehen kann. Die Vertreter der bejahenden Meinung müßten konsequenterweise sagen, es gebe kein natürliches Ziel im Unterschiede vom übernatürlichen, die Schauung Gottes sei unser natür-

[1] *Suarez,* Metaphys. disp. 43, sectio 4 initio et assertio 2.

[2] *Suarez,* De ultimo fine hominis eiusque beatitudine disp. XVI, sectio 1.

liches, der menschlichen Natur geschuldetes Ziel; dieses wollen sie jedoch nicht zugestehen, um ihre Meinung nicht preisgeben zu müssen. Wie der Mensch von Natur wegen das übernatürliche Ziel nicht erreichen kann (quoad assecutionem), so kann er es von Natur wegen auch nicht verlangen (quoad appetitionem), weil die Natur nicht darauf hingeordnet ist[1].

Endlich wirft Suarez als dritte Frage auf: ob der Mensch mit natürlich-aktuellem Verlangen die Seligkeit anstreben könne? Die natürliche Seligkeit — antwortet er — kann er im allgemeinen und besondern nicht bloß vermöge angeborenen, sondern auch vermöge aktuellen und wirksamen Verlangens (appetitu elici et to efficaci) von Natur wegen erstreben, weil sie ein ihm proportioniertes Gut ist, dessen Erlangung in seiner Macht steht. Die übernatürliche Seligkeit dagegen kann er nicht vermöge eines unbedingten und wirksamen Verlangens von natürlich-aktueller Art (appetitus elicitus naturalis) erstreben, wohl aber vermöge eines unvollkommenen, in einem einfachen Wohlgefallen bestehenden, nur bedingterweise auf jenes Objekt gehenden, unwirksamen Verlangens solcher Art; dahin könne auch Thomas verstanden werden. Selbst Häretiker sind eines derartigen Verlangens fähig, ja selbst Heiden, wenn sie einmal den Begriff jener höheren Seligkeit sich bilden. Einen solch bedingten Wunsch, die erste Ursache unmittelbar zu schauen, könnte der Mensch auch ohne Offenbarung haben. Im Stande der reinen Natur könnte der Mensch, falls er auch einen solch bedingten Wunsch der Gottschauung erwecken würde, ruhig bleiben und mit seinem natürlichen Lose zufrieden sein. Wenn er natürlicherweise, fide humana, an das Mysterium der Trinität glauben kann, warum sollte er natürlicherweise nicht einen solchen Wunsch hegen können? Man kann ja vermittelst irgend welcher Velleität auf solche Weise sogar Unmögliches wünschen[2].

Die einschlägige Gesamtlehre von Suarez können wir schließlich folgendermaßen zur Aussprache bringen: Dem natürlichen Subjekte ist die potentia oboedientialis für das Übernatürliche angeboren, ja sie ist dessen Wesenheit selber (naturaliter congenita et ipsamet entitas naturalis eius)[3]. Dem vernünftigen Subjekte ist insbesondere angeboren die potentia oboedientialis der Gottschauung und aller zu ihr führenden übernatürlichen Gnaden. Ein positives Verlangen nach denselben ist ihm aber so wenig angeboren wie eine positive Abneigung gegen dieselben, so daß es sich insofern indifferent verhält; nur ein natürlich-aktuelles Verlangen nach denselben im Sinne eines unwirksamen und bedingten Wunsches kann sich in ihm

---

[1] *Suarez* l. c. sectio 2 bes. n. 10; De gratia prolegomenon IV, c. 1, n. 5—6. 19—21; De Deo tract. I, lib. 2, c. 8, n. 4.

[2] *Suarez,* De ultimo fine sectio 3.

[3] *Suarez,* Met. disp. 43, sectio 4, ass. 2.

entwickeln und darüber hinaus auch ein übernatürlich aktuelles von heilskräftiger und unbedingter Art.

Im Grunde lehrt auch J. Martinez de Ripalda nicht viel anders. Ob man die natürliche Empfänglichkeit für die übernatürlichen Gaben mit Scotus als eine passive bezeichne oder als potentia oboedientialis, ist lediglich eine Wortfrage. Ein angeborenes Verlangen der Kreatur mit positiver Hinneigung zu ihnen hin ist aber Scotus nicht einzuräumen; nur für die natürlichen Gaben ist ein solches zuzugestehen. Die potentia oboedientialis ist zwar nicht eine indifferente Empfänglichkeit (neutra seu indifferens) der Kreaturen für geschuldete oder durch natürliche Kräfte herbeizuführende Wirkungen, kann immerhin jedoch als eine indifferente Empfänglichkeit höherer Art aufgefaßt werden, sofern sie weder eine positive Hinneigung noch Abneigung hat für die den Kreaturen ungeschuldeten, nur durch göttliche Kraft herbeizuführenden Güter[1]. Nur ein natürlich-aktuelles Verlangen (desiderium naturale elicitum) der Kreaturen nach diesen Gütern giebt es; es ist aber rücksichtlich der Mittel zum Erlangen derselben ein bloß bedingtes und unwirksames (externe conditionatum et inefficax), ohne ein heilsmäßiges zu sein wie das übernatürlich-aktuelle[2]. Wie Suarez und Ripalda lehren auch zahlreiche andere nachscholastische Theologen z. B. Gotti, Roderich de Arriaga, Billuart u. s. w.[3]

3. Als Repräsentant einer dritten theologischen Richtung in einschlägigem Betrachte kann Gabriel Vasquez gelten. Er verwirft nicht bloß jedes natürlich-angeborene Verlangen der Kreaturen nach den übernatürlichen Heilsgütern und der beseligenden Schauung Gottes als deren Endziel wie Suarez und Ripalda, sondern auch jedes natürlich-aktuelle Verlangen derselben, weil Gott stets die Gnade verleiht, ein übernatürlich-aktuelles zu erwecken[4].

---

[1] *Martinez de Ripalda,* De ente supernaturali disp. VIII, n. 7—25, wo u. a. gesagt wird: quamquam si potentiam neutram paulo altius accipias, scilicet virtutem solum, quae nec propendeat nec renitatur formae sive transcendentaliter referatur in illam sive non, sub potentia neutra potest facile oboedientialis comprehendi (n. 24) disp. IX, n. 7—8.

[2] Ibid. disp. XIV, n. 7 sq.

[3] *Gotti,* Tract. III de visione Dei dub. 3, § 2—3. *R. de Arriaga,* Disp. theol. VI, sectio 3—4. *Billuart,* Summa de gratia art. II.

[4] In S. th. 1, 2, disp. XXII, n. 1—26, wo er z. B. sagt: Censeo amorem, quo quis diligit videre Deum ut auctorem naturae et beatitudinis nostrae non esse dicendum naturalem sed semper esse pietatis opus ac proinde ex aliquo, auxilio gratiae proficiat, ut fusius ostendemus infra disp. 194, c. 4; id quod non solum intellego de amore amicitiae quo Deus ipse diligitur ut in se bonus sed etiam de amore concupiscentiae quo Deum amamus ut bonum nostrum per visionem futuram (ibid. n. 22).

4. Auch in anderer Beziehung schieden sich die milderen Thomisten der Jesuitenschulen von den strengeren Thomisten der Dominikanerschulen. Nach Suarez ist die Empfänglichkeit der Kreatur für das Übernatürliche (potentia oboedientialis) nicht eine bloß passive, um die übernatürlichen Wirkungen Gottes aufzunehmen, sondern auch eine aktive, um werkzeuglich mit ihm zu wirken zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen; kann es nämlich eine passive geben, dann auch eine aktive, weil hier wie dort das Geschöpf den übernatürlichen Einflüssen Gottes gehorchen kann. Eine solch aktive kann sie sein sowohl zur Hervorbringung übernatürlicher Wunderwirkungen wie übernatürlich-immanenter Lebensthätigkeiten des Glaubens, der Hoffnung und Liebe. Die Empfänglichkeit der Kreatur für das Übernatürliche ist also zu definieren als Vermögen, all das in sich aufzunehmen oder zu vollbringen, was Gott übernatürlicherweise ihnen verleihen oder durch sie vollbringen will[1]. Ähnlich M. de Ripalda, der Ordensgenosse von Suarez. Er führt aus, daß gegenüber Luther und Calvin alle Katholiken dem Willen eine wahre und eigene Thätigkeit für die Heilsakte und insofern auch eine aktive Empfänglichkeit (pot. oboed. activa) zusprechen[2]. Er geht dann zur Untersuchung dessen über, was die Katholiken insofern in verschiedene Heerlager teile: in welcher Weise nämlich der Natur und besonders dem freien Willen eine solch aktive Potenz für die Heilsakte zukomme? Unter den von ihm vorgeführten Meinungen dürften als Hauptmeinungen gelten die der Jesuiten, daß der Natur eine unmittelbar aktive Kraft für die Heilsakte zukomme, und die der Dominikaner D. Soto, Alvarez, Nazarius, daß ihr nur eine mittelbar aktive zukomme; er tritt ausführlich für die erstere ein[3]. Im Sinne der zweiten Meinung verteidigt der Dominikaner Johannes vom hl. Thomas, daß die potentia oboedientialis der Kreaturen und selbst der beseelten und freien Kreaturen nur eine passive sei, keine aktive sei; erst wenn sie von Gott übernatürlich bewegt worden, können sie aktive Potenz eines übernatürlichen Aktes werden, nicht vor dieser Erhöhung[4].

5. All die (n. 1—4) vorgeführten, durch die Nachscholastik sich hindurchziehenden Richtungen sind einig im Widerspruche gegen die einschlägigen Lehren der Reformatoren, eines Bajus, Jansenius und der sogenannten

---

[1] *Suarez,* De incarnatione disp. 31, sectio 5—6.

[2] *M. de Ripalda,* De ente supern. disp. 29.

[3] Ibid. disp. 30, sectio 1—29.

[4] In S. th. 3, q. 62, disp. 24, a. 1 (opera Colon. 1711 VIII, 125—131), wo es u. a. heißt: Implicat quod ante usum Dei circa creaturam supponatur activitas in ipsa . . . Deus supponendo solum in creatura non repugnantiam sed potentiam passivam respectu sui, deinde positive illas inclinat et movet, quasdam ad agendum, quasdam ad patiendum (ibid. p. 129—130).

Augustinianer. Bajus nahm gleich den Reformatoren an, daß die beseligende Schauung Gottes das natürliche Ziel des paradiesischen Menschen war, nur betonte er schärfer, daß dieses Ziel und die Mittel zu dessen Erreichung der menschlichen Natur von Gott nicht geschuldet waren rücksichtlich ihres inneren Wesensbestandes, sondern nur rücksichtlich ihres Wohlbestandes (integritas), und daß der gefallene Mensch nach Verlust der Mittel zur Erreichung dieses Zieles ganz unselig geworden sei und nur durch freie ungeschuldete Gnade Gottes dasselbe zu gewinnen vermöge. Jansenius bezeichnete die beseligende Schauung Gottes zwar ebenfalls als natürliches Ziel des Urmenschen, die Mittel zu dessen Erreichung aber als übernatürlich, sofern sie demselben von Gott nicht von Rechts wegen oder Gerechtigkeits wegen (iure creaturae), wohl aber rücksichtlich der Weisheit und Güte Gottes geschuldet waren, so daß der gefallene Mensch nach Verlust jener Mittel ganz unselig wurde und nur durch freie Gnade Gottes sein natürliches Ziel zu erreichen vermag. Jansenius unterschied sich von Bajus insofern nicht sachlich, sondern nur durch eine andere Wortfassung von „übernatürlich" mit scheinbarer Annäherung an die kirchliche Lehre. In verwandtem Sinne nahmen auch die sogen. Augustinianer Noris, Belleli und Berti an, daß die Schauung Gottes natürliches Ziel des Menschen sei quoad appetitum, übernatürliches quoad consecutionem, indem die Mittel zu dessen Erreichung nicht in den bloßen Kräften der menschlichen Natur liegen, sondern ihr im Stande der Integrität durch göttliche Vorsehung schicklichkeitshalber zu verleihen waren. Ohnedem wären die Menschen, wie Berti sagt, völlig unglücklich gewesen, ja unglücklicher als alle unvernünftigen Geschöpfe, die das ihnen gesteckte Ziel zu erreichen vermögen, ein status naturae purae des Menschen sei deshalb unmöglich gewesen[1].

Ihnen allen gegenüber haben die oben vorgeführten Richtungen gemeinsam die Möglichkeit eines rein menschlichen Naturstandes und Seligkeitszieles angenommen, abgesehen von einem höheren Gnadenstande und Seligkeitsziele und infolge hievon gemeinsam auch kein natürlich-angeborenes oder natürlich-aktuelles Verlangen des Menschen nach letzterem angenommen im Sinne eines wirksamen und unbedingten Wunsches, dessen Nichterfüllung ihn ganz unselig machen würde. Gemeinsam haben sie auch gegenüber den Reformatoren angenommen, daß die Befriedigung, welche kraft des testimonium Spiritus S. die christliche Offenbarung mit ihren Heilsgütern inhaltlich dem Menschen gewährt, als solche schon und abgelöst von allen äußeren und inneren Thatsachenkriterien kein ausreichendes Wahrheitskriterium bilde.

---

[1] *J. L. Berti,* Augustinianum systema de gratia (opera 1749, IX, diss. 2, § 6, n. 106): absque tali consecutione creaturas ratione praeditas fore miserrimas rebusque ceteris a Deo conditis et quae naturalem finem suum assequuntur deteriores.

Die mystische Begründung des Glaubens in der katholischen Neuzeit.

I. Die Aufklärungszeit war der Glaubensmystik im allgemeinen abhold. Erst seit der Regeneration der katholischen Wissenschaft im 3. und 4. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts begann der Sinn für dieselbe sich wieder neu zu beleben mit dem Bestreben, die Werke der großen Mystiker der nachmittelalterlichen Zeit im Urtexte oder in Übersetzungen weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Auch den Verbindungsfäden, welche ehedem die Scholastik und Mystik in eins geschlungen, wurde wieder mehr nachgegangen. Es traten insofern die älteren Richtungen in verjüngter Form wieder auf, indem einige Autoren ein natürlich-angeborenes Verlangen der Menschenseele nach den übernatürlichen Heilsgütern annahmen und weiterhin ein natürlich-aktuelles und ein übernatürlich-aktuelles, während andere nur ein natürlich- und übernatürlich-aktuelles und wiederum andere nur das letztere.

1. Im Sinne der ersten dieser drei Richtungen sprach sich schon vor nahezu vier Jahrzehnten der Verfasser gegenwärtiger Schrift aus. „Die geschöpfliche Natur" — so äußerte er sich — „besitzt eine Anlage für das Übernatürliche wie für das Natürliche. Sie besitzt nicht bloß eine solche im Sinne einer leeren, rein passiven, gleichgültigen Potenz oder Kapazität, sondern auch im Sinne eines der Erfüllung harrenden Strebens. Keine Natur kann gleichgültig sein gegen ihre eigene Vollendung, auch nicht gegen ihre übernatürliche Vollendung; das Streben nach Vollendung, nach der natürlichen und der übernatürlichen, ist jeder Natur eingeboren und unveräußerlich eingeboren. Doch finden zwei große Unterschiede statt zwischen beiderlei Arten des natürlichen Grundstrebens. Das natürliche Streben nach der Entfaltung der natürlichen Lebenskräfte und der sowohl wesentlichen wie unwesentlichen Lebensqualitäten, soweit sie der normalen, gottgewollten Ordnung der Dinge angehören, das natürliche Streben nach Erreichung des Vernunftzieles (der natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes) insbesondere seitens der intelligenten Kreaturen muß realisiert werden, wenn der Begriff der natürlichen Weltordnung realisiert werden soll, und kann aus den eigenen Kräften der geschöpflichen, wenigstens der im reinen Naturstande befindlichen Wesenheiten realisiert werden. Ganz anders das natürliche Streben nach dem Übernatürlichen, insbesondere nach dem übernatürlichen Erkenntnis- und Liebeziel, der visio beatifica, der fruitio beatifica! Die Nichtrealisierung dieses Strebens macht die Kreatur nicht unselig, weil sie nicht zu deren natürlicher Wesensordnung gehört, weil sie kein debitum naturae ist, noch kann die Realisierung desselben durch eigene Kräfte bewerkstelligt werden ohne höhere aktive Potenz und Anlage, d. h. ohne natürliche Gnadenerfüllung aus Gott. Der Mangel an über-

natürlicher Vollendung ist noch keine Hemmung der Natur, noch keine Unseligkeit. Jede Natur vermag nur in Kraft einer höheren Natur zu wirken, was ihre eigene Natur übersteigt, sie ist nur aktive Potenz desselben in und durch die höhere aktive Gnadenpotenz, und ohnedem bliebe all ihr Streben nach dem, was über ihrer Natur liegt, unwirksam." „Hätten die Augustinianer Belleli, Berti, Noris, deren sich neuerdings Gratry angenommen (Erkenntnis Gottes übersetzt von Pfahler II, 104 bis 113), obigen Unterschied des natürlichen Strebens nach dem zur Natur Gehörigen und nach dem ihr beigegebenen Höheren strenge betont, hätten sie die Notwendigkeit (ratio necessitatis, ratio debiti), vermöge welcher Gott dem natürlichen Verlangen nach den höheren Gnadengütern gemäß seiner Weisheit und Güte entsprechen mußte, kräftiger unterschieden von der Notwendigkeit, vermöge welcher er die Natur mit ihren Gaben ausrüstete, hätten sie die erstere entschieden als eine hypothetische Notwendigkeit erklärt, die nur eintrat, falls Gott der geschöpflichen Natur in freier Liebe höhere Gaben mitteilen wollte," dann hätten fürwahr jene Männer weder in älteren noch in neuesten Tagen einer Begünstigung des Jansenismus geziehen werden können. Auf diesem Boden — so heißt es weiter — stand im ganzen auch die Mystik des christlichen Altertums und Mittelalters und die Scholastik in ihren Hauptträgern Thomas von Aquin und Duns Scotus, so daß der Sache nach, wenn auch nicht dem Worte nach der menschlichen Vernunft ein positives Inhaltskriterium für die Wahrheit des christlichen Gottesmysteriums zugesprochen wurde. „Doch die jugendliche Frische und Kühnheit der mittelalterlichen Spekulation ging dahin, das innige Band, welches bis jetzt die Elemente des Wissens und Glaubens, der Vernunft und Autorität, der Scholastik und Mystik in lebendiger Einheit erhalten hatte, wurde mehr und mehr gelöst von den Tagen des Occamschen Nominalismus an und ein endloser Streit eingeleitet über den Sinn der scholastischen Formeln von der natürlichen Potenz, Fähigkeit und Sehnsucht für das übernatürliche Ziel bei Thomas von Aquin. Namentlich ein Teil der Thomistischen Schule bestritt dem natürlichen Menschen jede aktive und passive Potenz für die übernatürliche Gottschauung und gestand ihm nur eine leere potentia oboedientialis zu im Sinne einer reinen Indifferenz-Theorie. So Cajetan, Fr. von Ferrara, Medina, Molina, Vasquez, Suarez u. a. gegen Duns Scotus und dessen Schule, gegen Durandus, Paludanus, Major, Soto, Henriquez u. s. w., indem sie auch ihren Meister Thomas in dem nämlichen Sinne zu deuten suchten"[1].

---

[1] Vgl. Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit (München 1862) S. 216—221.

Diesen Ausführungen stimmte M. J. Scheeben ausdrücklich zu. Im Sinne früherer Äußerungen[1] sprach er sich dahin aus: „Wenn in denselben (in Kleutgens „Theologie der Vorzeit“ und Scheebens „Natur und Gnade“) behauptet wird, die Natur sei gegen die übernatürlichen Güter indifferent, so ist damit keineswegs gemeint, daß es für dieselben ganz gleichgültig sein müsse, ob sie jener Güter teilhaftig werden oder nicht, sondern offenbar bloß dieses, daß sie sich zufrieden geben könne und müsse, auch wenn sie derselben nicht teilhaft wird.“ Kleutgen und Scheeben — so wird weitergefahren — würden dagegen nichts zu erinnern haben, daß „bei Annahme des Glaubens außer den positiv äußeren und sichern Kriterien der Thatsache der Offenbarung ein bloß probables (zur Annahme hinneigendes) Kriterium des Inhalts der Offenbarung mitwirken könne und müsse, zumal da eben dieses hauptsächlich den Willen zur begeisterten Annahme des Inhalts der Offenbarung antreiben kann.“[2] Nur bezüglich der historischen Frage urteilte Scheeben milder als der Verfasser der Wissenschaftlichen Richtungen. Da nämlich die Molinisten und meisten Thomisten — äußerte er — unter angeborenem Verlangen ein solches verstehen, was nach natürlichen Gesetzen erfüllt werden muß, leugnen sie ein angeborenes Verlangen nach dem Übernatürlichen, während die Scotisten unter angeborenem Verlangen eine Empfänglichkeit verstehen auch für solche Güter, die nicht verliehen und nicht erreicht werden müssen, wiewohl infolge der Erkenntnis ihrer Möglichkeit und Erreichbarkeit ein aktuelles Verlangen (appetitus elicitus) von selbst erwachen kann und muß; die betreffende Kontroverse ist somit „fast nur eine quaestio de nomine“[3]. Hiezu sei bemerkt: fast aber nicht — ganz.

Auf ähnliche Weise hat sich auch J. Kleutgen[4] ausgesprochen. Er hat ein „natürliches Streben oder Verlangen nach dem Übernatürlichen“ zugegeben, wiewohl es nur ein unwirksames sei, welches, „wenn es unerfüllt bleibt, nicht unglückselig macht“; er anerkennt auch ein positiv vernünftiges Inhaltskriterium der christlichen Wahrheiten im Sinne eines Angemessenheitskriteriums[5]. Insoweit hat er sich nicht anders ausgesprochen als der Verfasser der Wissenschaftlichen Richtungen und nur da oder dort in diesen eine genauere Artikulierung vermißt. Sehr streng hat er ihn jedoch angelassen, weil derselbe historischerseits die Behauptung aufgestellt hatte, ein Teil der Thomisten habe, von der älteren Mystik und der älteren Scholastik — besonders auch jener eines Thomas von Aquin und Duns

[1] Katholik 1861, I, 587. M. J. Scheeben, Natur und Gnade (Mainz 1861) S. 40. 57. [2] Katholik 1863, I, 94.

[3] M. J. Scheeben, Dogmatik II (1878), 298—299. 405—406.

[4] Theologie der Vorzeit letzter Band erster Auflage und V. Band zweiter Auflage Nr. 478—490. [5] Ebd. n. 481. 487—488.

Scotus — abgehend, der menschlichen Seele eine angeborene Sehnsucht nach den höheren Gütern der Gnade abgesprochen und ihr nur eine leere potentia oboedientialis im Sinne einer reinen Indifferenztheorie zugesprochen, so daß sie gleichgültig gegen dieselben bleiben müßte, und habe dem Bajanismus, Jansenismus und Augustinianismus gegenüber in dieser Lehre das einzige Rettungsmittel gesehen, welches im Unterschiede von der entgegengesetzten, Scotistischen Lehrrichtung gründliche Abhilfe gewähre. „Kein alter und kein neuer Theologe" — sagt Kleutgen — hat sich zu einer solchen Indifferenztheorie bekannt. Weder Franz von Ferrara und Cajetan noch Suarez und Vasquez haben eine solche vertreten, die Thomistische Schule steht ihr durchgehends ebenso fern wie die Scotistische. Suarez namentlich hat eine solche Lehre nicht vertreten, die potentia oboedientialis der Kreatur gilt ihm nur als potentia indifferens seu neutra in dem Sinne, als das Übernatürliche in derselben durch Gottes freien Ratschluß zur Verwirklichung gelangen oder nicht gelangen kann, ohne deshalb etwas Gleichgültiges zu sein[1]. Wie wenig diese Behauptungen mit dem geschichtlichen Thatbestande zusammenstimmen, dürften schon die vorausgehenden Erörterungen ins Licht gestellt haben. Ein Teil der Thomisten, namentlich Suarez, hat der geschöpflichen Natur eine potentia oboedientialis beigelegt, welche weder eine positive Hinneigung noch eine positive Abneigung im Verhältnis zu den übernatürlichen Gütern in sich schließt, so daß deren Gewährung keine höhere Befriedigung herbeiführen könnte als deren Nichtgewährung, während ein anderer Teil der Thomisten samt den Scotisten ihr eine positive Hinneigung zu denselben beilegte, jedoch so, daß deren Nichtgewährung von seiten Gottes sie nicht unselig machen würde. Dieser Gegensatz ist nicht bloß ein sprachlicher, sondern auch ein sachlicher. An diesem historischen Sachverhalt wird wohl nicht leicht zu rütteln sein.

2. Verschiedene kirchliche Theologen der neuesten Zeit verwarfen ein angeborenes Verlangen der menschlichen Seele nach der Schauung Gottes und den übernatürlichen Heilsgnaden, gestehen ihr nur ein natürlich-aktuelles und übernatürlich-aktuelles zu. So Konstantin von Schäzler im Anschlusse an Suarez. Unter angeborener Sehnsucht versteht er mit Recht „einen notwendigen und unbewußten Zug oder Trieb, womit ein bestimmtes Wesen kraft seiner eigenen Beschaffenheit und ohne vorgängige Untersuchung nach einem andern hinstrebt"; eine solch angeborene Sehnsucht giebt es aber nur nach dem natürlichen Ziele, nicht nach dem übernatürlichen. Nach letzterem giebt es jedoch ein natürlich-aktuelles Verlangen (appetitus elicitus). „Der menschliche Geist erkennt

[1] J. Kleutgen a. a. O. n. 481—485.

durch das Mittel der Weltbetrachtung das Dasein des persönlichen Gottes. Diese Erkenntnis läßt in ihm den Wunsch nach einem Schauen des göttlichen Wesens rege werden . . . Der Geist möchte wohl Gott, dessen Dasein er aus seinen Werken erschließt, auch seinem Wesen nach erkennen, wenn dies überhaupt für ihn möglich wäre: eine Frage, zu deren Lösung seine natürliche Erkenntniskraft nicht ausreicht.“ Ein solch natürlicher Wunsch ist somit ein bloß unwirksamer und bedingter im Sinne einer bloßen Velleität[1]. Ebenso J. M. A. Vacant im Anschlusse an Suarez und Ripalda[2].

A. Kranich tritt in der Schrift „Die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung“ (Paderborn 1892) ebenfalls ein für die Lehre des Suarez, daß dem Menschen zwar die potentia oboedientialis für die Schauung Gottes angeboren sei, nicht aber das Verlangen nach derselben (S. 76—79); insofern jedoch, als sie nicht bloß eine passive, sondern auch aktive Potenz sei, soll sie sich zu einem appetitus elicitus intellectivus der natürlichen und übernatürlichen, unvollkommenen und vollkommenen Art entwickeln (S. 80—81). Es ist hier nicht zu klarem Bewußtsein gebracht, in welchem Sinne die Theologen die potentia oboedientialis nicht nur als eine passive, sondern auch als eine aktive Potenz gefaßt haben und fassen, sei es — je nach Verschiedenheit der Richtungen — als eine unmittelbar aktive oder mittelbar aktive. Mit Recht sagt insofern M. Limbourg: „Vor allen Dingen fehlt (hier) eine klare, allseitige Begriffsbestimmung der potentia oboedientialis . . . Dem Mangel einer adäquaten Definition ist es auch zuzuschreiben, daß der Verfasser den durchaus im Rahmen des Natürlichen sich bewegenden appetitus intellectivus elicitus nach der Anschauung Gottes als einen Akt der potentia oboedientialis darstellt (S. 56). Die Bethätigung der potentia oboedientialis ist mit nichten ein Akt, der sich im Rahmen des Natürlichen bewegt. Gott allein kann die potentia oboedientialis bethätigen . . Aus diesem Grunde wird auch die Unterscheidung des Verfassers zwischen actus imperfectus und adaequatus, die sich beinahe 16 Seiten hinzieht (S. 56 ff.) und stets wiederkehrt, vollständig hinfällig... Weder Thomas noch irgend ein Scholastiker kennt eine wenn auch nur unvollkommen natürliche Aktualisierung der

---

[1] Konst. v. Schäzler, Natur und Übernatur (Mainz 1865) S. 257—259. In den Neuen Untersuchungen über das Dogma von der Gnade (Mainz 1867) S. 273—277 wendet er sich besonders gegen den Satz des Verfassers der Wissenschaftlichen Richtungen, das „Übernatürliche müsse in der Natur der Geschöpfe angelegt sein“; hiermit wollte aber, wie aus dem Gesamtkontext erhellt, nur gesagt sein, es müsse seiner Anlage nach in deren natürlichem Streben liegen ohne irgend welche Kraft und ohne irgend welchen Anspruch auf dessen Erfüllung.

[2] *J. M. A. Vacant,* De naturali Dei cognitione (Nanceii 1879) n. 44—54.

genannten Potenz, auch Suarez kennt diese merkwürdige Unterscheidung nicht" [1].

Auch Joachim Sestili in der Abhandlung De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam (Romae 1896) verwirft ein natürlich angeborenes Streben der geschöpflichen Natur nach dem Übernatürlichen im eigentlichen Sinne jenes Wortes und gesteht nur ein natürlich-aktuelles und übernatürlich-aktuelles zu, bezeichnet aber das natürlich-aktuelle, sofern es den der Seele eingeprägten (angeborenen) Begriff des allgemeinen Guten zur Voraussetzung hat und ihm unwillkürlich folgt (actus naturalis elicitus universalis), in einer dem peripatetisch-scholastischen Sprachgebrauche fremden Redeweise als ein angeborenes Streben im Unterschiede vom natürlich-aktuellen, sofern es als wahlfreie Thätigkeit (actus electivus) auf das Gute im einzelnen geht.

3. Gundisalv Feldner O. Pr. in den Artikeln über Potentia oboedientialis der Kreatur [2] erklärt sich mit Berufung auf die wahre und echte Lehre von Thomas endlich gegen jedes natürliche Verlangen — sowohl des appetitus innatus wie elicitus — nach den übernatürlichen Gütern und besonders der Schauung Gottes; doch verhält sich die potentia oboedientialis nicht gleichgültig gegen dieselben. Nach Thomas besitzt der Mensch „kein natürliches Verlangen, Gott zu schauen. Er hat dazu gar keine Potenz . . So oft der englische Lehrer von einem natürlichen Verlangen nach Seligkeit in der Anschauung Gottes redet, stellt er sich auf den faktischen Standpunkt, d. h. er setzt die Erhebung in die Übernatur als vollzogen voraus". Unhaltbar ist somit auch die Lehre von Suarez und Ripalda, welche ein natürlich-aktuelles Verlangen der Seele nach den übernatürlichen Gütern und der Schauung Gottes anerkennen, aber ein natürlich-angeborenes verwerfen; das ist eine sehr widerspruchsvolle Stellung, denn „wer nur fünf Minuten im hl. Thomas gelesen hat, der weiß, daß das Verlangen, Gott zu schauen, also der appetitus elicitus, den appetitus innatus zu seiner notwendigen Voraussetzung hat" [3].

4. Der Gegensatz der molinistischen und streng thomistischen Richtung bezüglich der Frage, ob die potentia oboedientialis der Kreatur, um werkzeuglich in Gottes Hand zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen sich bethätigen zu können, eine aktive der unmittelbaren oder mittelbaren Art sei, findet sich auch in der kirchlichen Theologie der neuesten Zeit. So ist z. B. M. Limbourg für die erstere Richtung eingetreten im Anschluß an Suarez gegen Lemos, Godoy, die Salmaticenser, Johannes

---

[1] M. Limbourg S. J., Zeitschrift für kathol. Theol. (1893) S. 533—534. Vgl. dazu die Abhandlung über pot. oboed. ebd. (1892) S. 231—273.

[2] Jahrb. für Phil. u. spez. Theol. Jahrg. 1894 (Bd. VIII) und 1895 (Bd. IX).

[3] Ebd. IX, 106. 206. 217—219.

vom hl. Thomas[1], dagegen Schäzler und G. Feldner für die letztere Richtung im Anschluß an Bannez und Johannes vom hl. Thomas gegen Suarez und Ripalda[2].

II. Besonders in Belgien und Frankreich ist innerhalb der letzten vier Jahrzehnte eine Richtung hervorgetreten, welche den Beweis des Christentums auf die angeborene Sehnsucht des menschlichen Herzens und deren Erfüllung durch das Christentum, also auf eine mystische Erfahrungsgrundlage oder, wie sie sich lieber ausdrückte, auf die psychologische Grundlage der angeborenen Bedürfnisse des Gemütes und Willens gebaut wissen wollte. Von der Beobachtung geleitet, daß die Metaphysik und die auf der Grundlage des Wunder- und Weissagungsbeweises ruhende Thatsachenapologie die Herrschaft über die Geister vielfach verloren habe, suchte sie dieselben durch eine auf mystischer Erfahrungsgrundlage aufgebaute Inhaltsapologie zu ergänzen oder am Ende gar zu — ersetzen und vermöge dieser neuen apologetischen Methode die Geister wieder für das Christentum und den Katholizismus zu gewinnen, indem diese allein den praktischen Bedürfnissen des einzelnen und der Gesellschaft gerecht zu werden vermögen und allein das volle Wort der Lösung haben für die Fragen der Zeit.

1. In Belgien hat besonders der Redemptorist und spätere Erzbischof von Mecheln Viktor Dechamps das apologetische Beweisverfahren auf eine solche Bahn zu lenken unternommen. Allererst stellte er die Forderung, daß die Wahrheit des Katholizismus nicht bloß auf hergebrachte Weise von der Bibel und Überlieferung aus geführt werde, sondern auch direkt aus den geschichtlichen Erscheinungen, womit er seine Göttlichkeit beglaubigt[3]. Weiterhin stellte er die Forderung, daß die Göttlichkeit des Katholizismus nicht bloß auf die hergebrachte Weise vermittelst eines Thatsachenbeweises begründet werde, sondern im Anschluß an denselben auch auf dem Wege eines Inhaltsbeweises, indem die Bedürfnisse des menschlichen Herzens nur durch die übernatürliche Offenbarung des Christentums, wie sie im Katholizismus uns geboten und erschlossen wird, ein volles Genüge finden können. „Wer ist zufrieden mit seinem natürlichen Zustande? Wer sehnt sich nicht nach einem vollkommeneren? Wer vernimmt

---

[1] Zeitschrift für kath. Theol. (1892) S. 247—272.

[2] C. v. Schäzler, Wirksamkeit der Sakramente (München 1860) S. 235—237; Natur und Übernatur (Mainz 1865) S. 99. G. Feldner im Jahrb. für Phil. u. spez. Theol. VIII, 471—477.

[3] *V. Dechamps*, Le libre examen de la vérité de la foi. Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne (2e éd., Tournai 1857) p. 75—76 (übersetzt von J. B. Heinrich unter dem Titel: Wahrheit und Vernünftigkeit des Glaubens [Mainz 1857] S. 109—111).

in seiner Seele nicht ein treues Echo jener Worte des hl. Paulus: Alle Kreatur seufzt in Geburtswehen ... Es ist also wahr, daß die Natur nach dem Übernatürlichen, welches sie heilen und vervollkommnen soll, verlangt und daß der Deismus, welcher die positiv-übernatürliche und lebendige Ordnung der zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden Beziehungen leugnet, eine Lehre ist wider die Natur. Das Übernatürliche ist nicht widernatürlich, sondern die Heilung, Erhöhung, Vervollkommnung der Natur." Gegenüber Matignon, welcher erinnert hatte, daß der auf die angeborenen Bedürfnisse des menschlichen Herzens gegründete Beweis rein als solcher keine eigentliche Demonstration und keine volle Gewißheit biete[1], bemerkt Dechamps, das psychologische Bedürfnis und dessen Klarmachung seien kein Beweisgrund für die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, sondern nur für deren Glaubwürdigkeit, der von diesem Beweisgrunde ausgehende apologetische Beweis mache den äußeren Thatsachenbeweis nicht überflüssig, habe ihn vielmehr zur Voraussetzung, sei unter dieser Voraussetzung aber doch ein demonstrativer Beweis aus inneren Gründen[2].

2. In Frankreich hat besonders Léon Ollé-Laprune († 1898) einen kräftigen Anstoß gegeben zur Begründung einer neuen Apologetenschule. Seine Lehre, in verschiedenen Schriften niedergelegt mit einer von edler Begeisterung getragenen Überzeugung und einer seelentiefen und glänzenden Beredsamkeit, möge vor allem deshalb unsere Aufmerksamkeit finden! Von der Philosophie wird unterschieden die Religion, weil sie nicht bloße Erkenntnisthätigkeit ist, sondern auch praktische Thätigkeit und zwar werden — besonders im Anschlusse an H. Hurters Kompendium — vom natürlichen Ziel, der natürlichen Seligkeit des Menschen und den Mitteln hierfür das übernatürliche Ziel, die übernatürliche Seligkeit der Gottschauung und die Mittel hierfür und zufolge dessen von der natürlichen Religion, die auf positive Autorität basierte, über die Forderungen und die Kräfte der menschlichen Natur hinausgehende christliche Religion wohl auseinandergehalten[3].

Giebt es in Wahrheit nun für den menschlichen Geist eine metaphysische, natürlich-religiöse und apologetische Gewißheit? Allerdings; sie ist aber von bloß moralischer Art. Das ist der Grundgedanke der bedeutsamen Schrift über die „moralische Gewißheit". Im Vorworte bekennt ihr Verfasser, am meisten Anregungen zu derselben erhalten zu haben durch Gratrys Werk über die Erkenntnis Gottes und eine philosophische Untersuchung über die moralische Gewißheit von E. Caro. Moralische Wahrheiten im engeren Sinn sind diejenigen, welche Gegen-

[1] *P. A. Matignon* S. J., La Question du Surnaturel (Paris 1861) p. 10—12.

[2] *V. Dechamps,* Pie IX et les erreurs contemporains (1864) p. 291—305.

[3] *Léon Ollé-Laprune,* La prix de la vie (Paris 1897) p. 341—365.

stand der Moral und Moralwissenschaft sind. Moralische Wahrheiten im weiteren Sinne sind auch die mit ihnen engverflochtenen metaphysischen und natürlich-religiösen Wahrheiten. Solcherlei sind besonders vier: das moralische Gesetz, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Sie sind teils innere Erfahrungsthatsachen, teils Vernunftpostulate, trotzdem aber pflichtmäßig anzuerkennende, objektiv-gewisse, allgemein-gültige Wahrheiten. Anbetrachts dessen, daß sie nach manchen Seiten hin nicht eine jeden unvernünftigen, sophistischen Zweifel ausschließende Evidenz besitzen, sind sie nur natürliche Glaubenswahrheiten, dessenungeachtet aber doch thatsächliche oder demonstrierbare Vernunftwahrheiten von objektiv-gewisser Natur. Sie sind in solchem Sinne Wahrheiten eines natürlichen Vernunftglaubens und sofort wohl zu unterscheiden und wohl unterschieden von den positiv-übernatürlichen Glaubenswahrheiten, die zum formalen Gewißheitsgrunde oder Motive die Autorität des sich offenbarenden Gottes und zum Ziel die übernatürliche Seligkeit haben und den Bereich der menschlichen Vernunft übersteigen. Hiermit ist jeder falsche Mystizismus und Skeptizismus in der Wurzel ferngehalten[1]. Zwei extreme Richtungen sind hiermit ferngehalten: einerseits die Richtung derjenigen Autoren, welche den moralischen Glauben überschätzen wie Pascal, Maine de Biran, Kant, Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen, Jacobi, Hamilton, Mansel, anderseits die Richtung derjenigen Autoren, welche den moralischen Glauben unterschätzen, ihm eine bloße Probabilität zutrauen oder ihn gar als bloße Illusion betrachten wie Cournot, Spencer, J. St. Mill. Beide Richtungen führen auf falschen Mystizismus und Skeptizismus hinaus[2]. Nach Kant soll der Glaube an vernünftige Wesen außer uns und der historische Glaube zum Wissen ressortieren, dagegen der Glaube an transzendente Dinge nicht zum Wissen; in Wahrheit giebt es aber für beide ein Vernunftwissen und einen Vernunftglauben zugleich, weil deren Objekte für uns nur teilweise evident sind, teilweise aber nichtevident oder dunkel, der moralische Glaube an die übersinnlichen Dinge ist auch ein objektiv-gewisser Pflichtglaube und nicht ein lediglich subjektiv-gewisser Bedürfnisglaube[3]. Auf die Frage: ob der Glaube (croyance) Grund der intellektuellen Erkenntnisse sei, ist infolgedessen mit Nein und mit Ja zu antworten, beides beziehungsweise. Mit Nein ist insofern zu antworten, als der Glaube nicht Grund aller intellektuellen Erkenntnisse sein kann im Sinne eines bloß instinktiven Glaubens oder Gefühlsglaubens oder im Sinne eines in Skeptizismus auslaufenden Fideismus, welcher alles Wissen auf die bloßen Erscheinungen

---

[1] *Ollé-Laprune*, De la Certitude morale (3e éd., Paris 1898) p. 10—12. 98—125. 168—169.

[2] Ebd. S. 126—312. [3] Ebd. S. 113. 146—163.

einschränkt. Mit Ja ist auf jene Frage zu antworten, sofern die intellektuelle Gewißheit vieler Dinge, besonders der übersinnlichen, dem Objekte nach nur teilweise eine evidente ist, teilweise aber eine nichtevidente, von Vertrauen abhängige, also eine gemischte, bloß moralische[1].

Die Metaphysik ist zwar eine Wissenschaft, doch nicht eine auf reiner Evidenz beruhende, nur der Ausübung nach vom freien Willen abhängige, sondern eine auf „moralischer Evidenz" beruhende, auch der Zustimmung nach vom freien Willen abhängige, so daß nur der vernünftige Zweifel, nicht jeder unvernünftige unmöglich gemacht wird. Nach dieser letzteren Beziehung hin wurzelt sie in reinem Glauben, welcher zwar nicht ein traditionalistischer und nicht ein fideistischer und auch nicht ein positiv-göttlicher Glaube ist, wohl aber ein menschlich-moralischer auf die Autorität und das Zeugnis der Vernunft hin, also in diesem weiteren Sinn auch ein Autoritäts- und Zeugnisglaube[2].

Wie die metaphysische Wissenschaft nicht in fideistischer Weise auf eine bloße Gefühls- und Willensgrundlage zu stellen ist, sondern zugleich auf eine objektive Erkenntnisgrundlage, so auch die apologetische Wissenschaft. Das ist das Grundthema des Schriftchens über die „Quellen des intellektuellen Friedens". Der Mensch und die menschliche Gesellschaft sehnt sich nach Frieden. Die sogenannte exakte Wissenschaft kann nicht aufzeigen, wie dieser zu gewinnen ist. Nur eine höher gehende Wissenschaft vermag es, indem sie von gewissen, allgemein anerkannten Anschauungen, Bedürfnissen und Strebungen ausgeht und die Mittel aufsucht zu deren Erfüllung und Befriedigung und schließlich zu voller Gewinnung des intellektuellen Friedens. Die Indifferenz bezüglich der Wahrheit kann diesen Frieden nicht geben, kann besonders nicht Grund einer fruchtbaren Gemeinschaft sein, welche die Hebung des Elendes zum Zwecke hat. Die Erkenntnis der Wahrheit allein und nicht bloß Gefühl und guter Wille wirkt befreiend und kann die Basis einer festen Assoziation und gemeinsamen Aktion zu solchem Zwecke sein. Man kann anfangs mit einem Minimum von Wahrheit sich begnügen, doch nicht endgültig[3]. Wo ist aber die ganze Wahrheit? Nur im Christentum und der katholischen Kirche. Die exakte Wissenschaft trotz ihrer bewunderungswürdigen Fortschritte hat nicht Worte des ewigen Lebens, ebensowenig die Philosophie, die Geschichtswissenschaft und die Kunst. Das Christentum allein hat Worte des ewigen Lebens und die Kirche mit ihren Dogmen: il faut que

---

1 *Ollé-Laprune*, De la Certitude morale (3e éd.) p. 205—227.

2 *Ollé-Laprune*, La Philosophie et le temps présent (2e éd., Paris 1894) p. 257—290.

3 *Ollé-Laprune*, Les sources de la paix intellectuelle (2e éd., Paris 1893) p. 3—31.

l'Eglise refasse une autre chrétienté, il faut qu'elle recommence sans se répéter. Durch eine solche Verchristlichung des Gedankens wird dann auch eine neue Philosophie entstehen, welche die kostbaren Ergebnisse der exakten Wissenschaften in sich aufnehmen und durch sie die Metaphysik bereichern und verjüngen wird, ohne von deren erworbenem Besitzstande etwas zu opfern, und wird sich hierzu der Philosophie des hl. Thomas bedienen, ohne sie einfach zu reproduzieren. Eine solche Philosophie ist durch Gratry und Caro bereits vorbereitet worden, jedoch von ihrer Vollendung noch weit entfernt und wird sie ganz wohl nie erreichen. Um zu ihr zu gelangen, hat man mehr das aufzusuchen, was die Geister einigt als was sie trennt[1].

Ollé-Laprune hat von dem auf reiner Evidenz beruhenden Vernunftwissen, welches jeden selbst unvernünftigen, sophistischen Zweifel unmöglich macht, einen auf moralischer Evidenz beruhenden Vernunftglauben unterschieden, welcher zwar jeden vernünftigen, aber anbetrachts der teilweisen Dunkelheit des Objektes nicht jeden unvernünftigen ausschließt, letzteren jedoch als einen objektiv begründeten Vernunftglauben aufgefaßt. Er hat die Prinzipien der hergebrachten Metaphysik — allgemeinen und speziellen — insoweit nicht verlassen, denn ein objektiv begründeter Vernunftglaube ist nichts anderes als ein moralisch zwingendes Vernunftwissen im Unterschiede von einem rein evidenten, schlechthin zwingenden Vernunftwissen. Anbetrachts der Mehrdeutigkeit und Mißdeutbarkeit des Wortes: Vernunftglaube dürfte es jedoch vorzuziehen sein, dasselbe zu vermeiden und weiterhin auch die Worte: Autoritäts- und Zeugnisglaube nur für den positiv-historischen Glauben in Gebrauch zu nehmen[2]. Ein anderer Punkt scheint uns dagegen nicht von bloß nomineller, sondern reeller Bedeutung zu sein. Ollé-Laprune will die hergebrachte Metaphysik fortbilden, indem er im Anschluß an A. Gratry[3] den Vernunftglauben als einen natürlichen Gottesglauben auffaßt im Sinne eines milderen Ontologismus. Die Vernunft (raison) geht von den Phänomenen der äußeren und inneren Erfahrungswelt zurück auf deren wirkende Ursachen und Substanzen und auf deren Wesenheiten und Wesenheitsgesetze, welche sie in Begriffen, Ideen und Urteilen zur Ausformung bringt. Diese ihre Thätigkeit vermag sie nur dadurch auszuüben, daß sie von Gott den Anstoß hierzu erhält und diese Thätigkeit Gottes durch einen ihr einwohnenden göttlichen Sinn empfindet ohne eine unmittelbare, wenngleich unvollkommene Schauung desselben, wie sie Malebranche annahm im Sinne seines strengen Ontologismus. Gott ist so der innere Lehrmeister, der in unserem Innern redet, die Sonne der Intelligenzen, das

[1] Ollé-Laprune a. a. O. S. 39—47. 107—120.

[2] Vgl. des Verf. Erkenntnislehre II, 348—354.

[3] Ollé-Laprune a. a. O. II, 202. 416—417.

Licht, welches uns erleuchtet. Jeder Gedanke schließt in irgend einer Weise Gott ein (toute pensée implique Dieu en quelque sorte). Der uns eigene, göttliche Sinn ist ein instinktiver, natürlicher Glaube, welcher durch Reflexion zum Begriffe, zur Idee Gottes als des notwendigen (durchsichseienden) und allvollkommenen Urwesens ausgestaltet werden kann. Gott ist unserer Vernunft stets gegenwärtig (Dieu est sans cesse présent à la raison), die Idee Gottes ist aber keine uns angeborene, auf unmittelbarer Schauung beruhende Idee, sondern ein Erzeugnis unserer Vernunft und der sie erweckenden Thätigkeit Gottes. Wir streben lediglich nach klarer Schauung desselben; wenn sie nur eine Chimäre wäre, dann würde der menschliche Geist in unheilbarem Irrtum sein[1]. Das göttliche Urwesen gilt Ollé-Laprune somit nicht bloß als der wirksame Grund unserer Vernunfterkenntnis, sondern auch als ein objektiver Gewißheitsgrund derselben, welcher dem von der Welt ausgehenden Kausalitätswissen erst die volle Schwungkraft verleiht. Eine von Natur wegen uns zukommende unmittelbare Schauung Gottes wird abgelehnt, indem eine solche von übernatürlicher Art sei; daraus ergiebt sich aber, daß der menschliche Geist nicht in einem unheilbaren Irrtum sein würde, wenn ihm diese vorenthalten bliebe.

Auch die Prinzipien der hergebrachten apologetischen Wissenschaften will Ollé-Laprune nicht durchbrechen und nicht durchbrochen wissen. Er will ihr nur ein neues, jugendfrisches Blatt einfügen durch Entfaltung eines in ihr selbst liegenden Keimes. Er will ihr nur eine den Forderungen der Gegenwart mehr entsprechende Ausbildung gegeben wissen durch den Nachweis, daß den immanenten Bedürfnissen des menschlichen Intellektes, Herzens und Willens einzig und allein nur dadurch eine volle Befriedigung werden könne, daß die transzendenten Wahrheiten der übersinnlichen und übernatürlichen Ordnung, die zwar niemals veralteten, aber dem Sinn und Gemüte der neueren und gegenwärtigen Zeit vielfach entschwundenen Wahrheiten des positiven Christentums mit neuer, allverjüngender Kraft des Lebens der einzelnen und der Gesellschaft heilend und heiligend durchdringen, beherrschen und vergöttlichen. Er will zudem alle jene, welche an der Metaphysik und der von ihr getragenen Apologie des Christentums irre geworden sind, eine Handhabe reichen, um von dem auch ihrerseits anerkannten Boden der psychologischen Thatsachen aus der Heilswahrheiten

---

[1] *Ollé-Laprune*, La Philosophie de Malebranche II (Paris 1870), 291—344, wo es u. a. heißt: „Nous ne voyons pas la substance de Dieu par intuition, mais nous sentons Dieu“ (p. 326). „Naturellement avant toute réflexion nous croyons au nécessaire et au parfait réellement subsistent et nous y croyons parce qu'il est en nous agissant sur nous et se révélant à nous par son action que nous atteste le sens divin“ (p. 330). „Nous aspirons à la claire vue l'est un fait incontestable . . . si elle n'etait qu'une chimère, l'esprit humain serait par nature dans un irrémédiable erreur“ (p. 339. 341).

und Segnungen des Christentums wieder inne zu werden oder sie wenigstens wieder inniger zu erfassen und zuletzt auch der intellektuellen Kraft des menschlichen Geistes das ihr gebührende, volle Vertrauen wieder entgegenzubringen.

3. Maurice Blondel, ein Schüler von Ollé-Laprune, ging teilweise über ihn hinaus in der Schrift L'action (Paris 1893) und in der Broschüre Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (Saint-Dizier 1896), welche in Frankreich großes Aufsehen erregten und viel Staub aufwirbelten. Hat der Wille in der individuellen und sozialen Thätigkeit keine volle Befriedigung gefunden, so sucht er sie jenseits der Welt der Phänomene im Unendlichen, um ihm einen Kult zu widmen, aber auf abergläubische Weise, indem er das Unendliche in einem Endlichen sich gegenständlich macht als Fetisch oder es anthropomorphisiert, mit Bitten und Opfern ihm nahend, oder indem er die sittlichen Ideale vergöttlicht in der Weise Kants oder die metaphysischen Gespinste, Konstruktionen, Wissens- und Kunstideale vergöttlicht und so ein Gläubiger — ein negativ Gläubiger — ist trotz Verwerfung aller Dogmen oder indem er einem neuen Mystizismus huldigt, der sich kritisch verhält ins Endlose und einem fortschreitenden Handeln um des Handelns willen seine Huldigung darbringt ohne Objekt, ohne Glauben, ohne Ritus, ohne Priester (L'action p. 306—318). Es ist unmöglich, das Unvermögen und Ungenügen der ganzen natürlichen Ordnung zu verkennen. Wohin aber marschieren? Wo ist das Heil zu finden? Wir wollten uns genügen, wir können es nicht. Soll das eine Notwendige gefunden werden, so muß aus der Immanenz in die Transzendenz emporgegangen werden. Es kann nicht durch Deduktion, Demonstration bewiesen werden. Die metaphysischen Konzeptionen und Definitionen sollen zwar nicht verworfen werden, aber sie sind in ihrer Isolierung abstrakte und unfruchtbare Vernunftgespinste. Der Begriff der ersten Ursache oder des sittlichen Ideals oder die Idee einer metaphysischen Vollkommenheit, eines actus purus, sind eitel, falsch und idololatrisch, wenn sie isoliert betrachtet werden als abstrakte Gedanken, sind aber wahr, lebendig wirksam, wenn sie genommen werden als den Willen befriedigende praktische Gewißheiten: c'est donc dans la pratique même que la certitude de l'unique nécessaire a son fondement (p. 319—320). Auch die übernatürliche Offenbarung mit ihren Dogmen und Geboten kann nur auf solchem Wege für uns Gewißheit erlangen. Sie kann es nur dadurch, daß man ihr eine von allen selbstischen Strebungen freie Empfänglichkeit (disposition d'obéissance) entgegenbringt, sie als ein von Gott ausgehendes Geschenk aufnimmt, welches uns ein höheres Leben ermöglicht im Glauben und im Handeln und uns Sühne und Erlösung bringt von den uns an-

haftenden Mängeln und Fehlern. Um geglaubt zu sein, wie sie geglaubt werden soll, muß die geoffenbarte Lehre aber die Gründe des Glaubens selber bieten und ihre Gewißheit erweisen. Hierzu kann aber nur verhilflich sein ein wirksamer Erfahrungsbeweis (une expérimentation effective). Der Glaube kommt nicht durch den Gedanken zum Herzen, die praktische Thätigkeit zieht vielmehr ein göttliches Licht herab für den Geist. Gott handelt in dieser Thätigkeit; es ist deshalb der Gedanke, welcher dem Akte folgt, reicher am Unendlichen als der ihm vorausgehende Gedanke (p. 397—403).

Blondel hat somit, über Ollé-Laprune insoweit hinausgehend, die metaphysische Gewißheit der übersinnlichen Dinge und eine von ihr getragene apologetische Gewißheit so ziemlich, ja nach mancherlei Äußerungen zu schließen völlig preisgegeben zu Gunsten einer psychologisch motivierten, praktischen. Er hat die hergebrachte apologetische Methode als eine bloß scheinbar philosophische (philosophoïde) erklärt, die nur Geltung habe für die Gläubigen, und die ihr erst zu voller Gewißheitskraft verhelfende apologetische Methode der Immanenz als die alleinphilosophische und zugleich als die alleinchristliche proklamiert, weil sie Offenbarung und Gnade in katholischem Sinne als von der Natur postulierte transzendente Wirklichkeiten nachweise. Die Übernatürlichkeit derselben will er anerkannt wissen, hat sie aber nicht klar genug präzisiert anbetrachts ihrer postulierten Notwendigkeit.

4. G. Fonsegrive stimmt in der Schrift Le catholicisme et la vie de l'esprit (Paris 1899) Blondel nicht bei in der Verwerfung der traditionellen Apologetik, will jedoch gleich ihm die moderne gepflegt wissen, weil man die Menschen nehmen müsse, wie sie sind und verteidigt im Anschlusse an den Oratorianer Laberthonnière und den Jesuiten Bachelet denselben gegen die von seiten scholastischer Gegner wider ihn erhobenen Anklagen des Idealismus, Skeptizismus, Rationalismus, Neukantianismus u. s. w., weil die von ihm zur Grundlage der Apologetik gemachten Bedürfnisse der menschlichen Natur nicht notwendig auf diese Konsequenzen hinausführen (p. 58—67). Von dieser Grundlage aus ist allerdings nicht ein strenges Vernunftwissen, sondern nur ein mit einem natürlichen Glauben (croyance) gemischtes bezüglich der Wahrheit der christlichen Offenbarung erreichbar; daraus ergiebt sich aber als Konsequenz nicht der Skeptizismus. Menschliches Wissen und menschliche Wissenschaft schließt meistenteils etwas Dunkles, Mysteriöses in sich, was Gegenstand des Zweifels werden, dennoch aber kraft des Willens Zustimmung finden kann. Sie tragen als Teilelement somit einen Glauben in sich: il y a une part de croyance dans la science même. Wenn die moderne Apologetik in solchem Sinne einen natürlichen Glauben fordert

und eine strenge Demonstration bekämpft, so faßt sie diese Worte in einem andern Sinne auf als deren scholastische Gegner, anerkennt deshalb jedoch die vatikanischen Bestimmungen über Wissen und Glauben nicht minder wie diese und muß deshalb auch nicht eine Wissenschaft im aristotelisch-scholastischen Sinne, was die Prinzipien anbelangt, verwerfen (p. 67—83). Die moderne Apologetik will fernerhin nur die Angemessenheit, nicht im Sinne des Rationalismus die strikte Notwendigkeit des positiven Christentums und des allein Gewißheit bietenden Katholizismus darthun, indem sie zeigt, daß das wahre Leben ohnedem nicht erreichbar wäre. Die hergebrachte Apologetik soll insofern keinen Abbruch erleiden: la démonstration logique ne perd pour cela aucune de ses qualités; elle demeure excellente et vraie (p. 29).

5. Eine in ähnlichem Sinne gehaltene Schrift hat Ch. Denis, Redakteur der Annales de Philosophie Chrétiennes erscheinen lassen unter dem Titel: Esquisse d'une Apologie Philosophique du Christianisme als Sonderabdruck von Artikeln, die er 1897—1898 dortselbst veröffentlicht hatte. Die Grundgedanken derselben, abgesehen von manchen Ungenauigkeiten und geschichtlichen Unrichtigkeiten, welche sie enthält, dürften folgende sein. Die intellektualistische Beweismethode der Apologie des Christentums soll ergänzt werden durch die psychologische, die sich auf die Bedürfnisse des Herzens, Willens, der Willensthätigkeit, sowie der Vernunft stützt. Die überkommene apologetische Beweismethode soll ergänzt werden durch eine neue, die nicht wie jene bloß für die Gläubigen Geltung hat, sondern auch für die Ungläubigen. Die Motive der äußeren Glaubwürdigkeit genügen zwar für die Mehrzahl der Geister, jedoch nicht für alle; für gar manche sind Motive der inneren Glaubwürdigkeit erforderlich. Das Übernatürliche muß uns seiner Definition entsprechend überragen, erhöhen, kann nicht von uns kommen, ist uns nicht geschuldet, ist freie Gnade Gottes. Die wahre Philosophie ist aber gehalten, sich zu überzeugen, daß das Unvermögen und Ungenügen unserer Natur eine Ergänzung durch das Übernatürliche finden könne, so daß dieses für sie zwar nicht eine rechtliche Forderung, aber eine mögliche Annahme, Präsumtion, Hypothese bildet. Sie kann weiterhin den transzendenten Wahrheiten des Christentums auch eine immanente Beglaubigung verschaffen, indem dieselben den inneren Bedürfnissen, Wünschen, Postulaten unserer Natur eine ungeahnte, mit neuer Kraft und neuem Leben erfüllende Befriedigung bringen, die als Kennzeichen direkt für deren übernatürlichen Ursprung dient und einen Erfahrungsbeweis für deren Glaubwürdigkeit ermöglicht[1]. Die alte, traditionelle Methode

[1] Esquisse d'une Apologie philos. du Christianisme (Paris 1898) p. 182—245. 261—296: la crédibilité du Christianisme n'est donc pas seulement une crédi-

der Apologie des Christentums ist dogmatisch, weil sie in ihrem Beweisverfahren auf biblisch-kirchliche Zeugnisse sich stützt; sie hat in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin am besten eine wissenschaftliche und in den Vatikanischen Dekreten De fide ihre solenn-kirchliche Ausprägung gefunden. Die neue Methode derselben ist ihrer Natur nach dagegen philosophisch und deshalb nicht bloß für Gläubige sondern auch für Ungläubige beweiskräftig und den Forderungen der Gegenwart infolgedessen mehr entsprechend. Sie ist schon in den ersten vier Jahrhunderten — besonders von Justin und Augustinus — außer der dogmatischen zur Anwendung gebracht worden, späterhin namentlich vom hl. Bonaventura, vom Verfasser der Nachfolge Christi und dem hl. Franz von Sales, seit drei Jahrhunderten aber nahezu in Vergessenheit gekommen und besonders in den Lehrbüchern außer acht geblieben und neuerdings erst wieder durch Maine de Biran, V. Dechamps, Kardinal Newman, de Broglie, Ollé-Laprune, Blondel u. a. auf den Boden der religiösen Psychologie gestellt worden. Sie ist eine Methode der Immanenz, indem sie von den inneren Bedürfnissen des Menschen und der Menschheit aus den Beweis antritt für die Wahrheit des positiven Christentums und der katholischen Kirche gegenüber dem Rationalismus, wie er in Frankreich besonders durch A. Sabatier und dessen Schule vertreten wird, verdient also nicht die Anatheme, mit denen sie von den Vertretern der alten apologetischen Methode zum Teil belegt wurde[1]. In ähnlicher Weise hat sich auch ausgesprochen C. Mano in der Abhandlung Le Problème Apologétique. Paris 1899.

6. Die neue, apologetische Methode — so wurde von Vertretern der alten entgegnet — ist allerdings geeignet, in manchen Gemütern Sinn und Begeisterung für christlichen Glauben und christliche Tugend zu wecken oder zu kräftigen; sie ist im Grunde jedoch keine neue Methode, sondern nur eine besondere Seite der alten, traditionellen, tritt sie aber einseitig auf, stellt sie sich lediglich auf die Basis psychischer Erfahrungen mit Hintansetzung oder gar mit Preisgebung einer festen Metaphysik und einer von deren Prinzipien getragenen Thatsachenapologie, dann läuft sie Gefahr, sich in einen bloß subjektiven Mystizismus oder Neukantianismus oder endlich gar in einen nackten Positivismus zu verlieren oder erliegt dieser Gefahr wirklich. Wenn sie zudem die Postulate der nach höherer Hilfe begehrenden Natur nicht gehörig unterscheidet von rechtlichen Forderungen derselben, dann läuft sie Gefahr, den Begriff des Übernatürlichen

bilité de logique et de raison raisonnante elle est une crédibilité d'espérience et de fait (p. 286).

[1] *Denis* l. c. p. v—xx. 314—352. Annales de Philosophie Chrétienne XXXIX (1899), 584—588.

zu naturalisieren oder erliegt dieser Gefahr wirklich. In diesem Sinne haben Abbé Gayraud, die Dominikaner Schwalm und Sertillanges u. a. ihre Stimme erhoben[1].

Mystische Begründung des Glaubens innerhalb des Protestantismus.

I. Der orthodoxe Protestantismus lutherischen und reformierten Bekenntnisses ging von der Grundanschauung aus, daß der gefallene Mensch in vielfachem Widerspruche zur übernatürlichen und christlichen Offenbarung stehe, und kam infolgedessen dazu, zum großen, ja größten Teile ihm die Kraft abzusprechen, eine natürliche Glaubwürdigkeitserkenntnis und eine fides humana von fester, zweifelloser Art bezüglich des göttlichen Ursprungs der Offenbarung und der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde zu gewinnen. Der Ungläubige soll ohne eine solch natürliche Vorbedingung eine fides divina bezüglich des Offenbarungswortes und Schriftwortes — beide werden zumeist nicht genauer unterschieden — gewinnen können auf das testimonium Spiritus Sancti hin. Vernimmt er das trostvolle, beseligende Wort des Evangeliums, daß er aus reiner Gnade Gottes durch bloßen Glauben oder bloßes Vertrauen (fides fiducialis, specialis) Rechtfertigung (Schuldnachlassung), Wiedergeburt und Gotteskindschaft finden könne, dann kann er diese Heilserfahrung als ein Zeugnis des heilbringenden Gottesgeistes erfassen und auf deren Grund hin zu einem sichern, zweifelsfreien Glauben gelangen an die Göttlichkeit des Schriftinhaltes und Schriftursprunges. Objektiver Gewißheitsgrund des Heilsglaubens (ultima ratio, propter quam creditur) ist für den einzelnen somit das Zeugnis des Heiligen Geistes, subjektiver die innerlich-mystische Erfahrung dieses Zeugnisses. Dieses war schon die Grundanschauung eines Luther, Zwingli, Calvin. Die lutherischen und reformierten Theologen des 17. Jahrhunderts bauten dieselbe systematisch aus. Das Zeugnis des Heiligen Geistes und dessen innerlich-mystische Erfahrung erstrecken sich mit ihrer gewißheitserzeugenden Kraft allererst auf den so trostvollen Artikel vom alleinrechtfertigenden Glauben an das Alleinverdienst Christi als Haupt-

[1] *Gayraud*, Une nouvelle apologétique (Annales de Phil. Chrétienne 1896—1897). *Schwalm*, Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi (Revue Thomiste 1896); L'Apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle? (Revue Thom. 1897); La croyance naturelle et la science (Compte rendu du IV[e] Congrès scientifique international des Catholiques III [1898], 574—590); Le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit. Paris 1899 (Bureaux de Revue Thomiste). *Sertillanges*, La question apologétique (Revue Thom. 1899). Übersicht der einschlägigen Streitlitteratur in *Ch. Denis*, Esquisse etc. p. 396—406 und *C. Mano*, Le Problème Apologétique p. 58—64. *P. de la Barré*, Rapport sur l'apologétique. Paris 1899.

inhalt der Heiligen Schrift (Materialprinzip des christlichen Glaubens) und dann auf allen übrigen Inhalt derselben, sowie er durch die beiderseitigen Symbole ausgelegt wird und weiterhin auf alle in der Heiligen Schrift bezeugten Geschichtsthatsachen und die Thatsache ihrer übernatürlich-göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift und auf die göttliche Inspiration dieser letzteren als Formalprinzip des Glaubens und zwar nach vielseitiger Annahme nicht bloß auf deren Realinspiration, sondern auch auf deren Verbalinspiration bis auf die letzte Silbe und den letzten Punkt hinaus, sowie auf den Umfang der kanonischen, gottinspirierten Schriften. Auf die Grundlage eines solchen Glaubens blieb auch die Glaubenswissenschaft oder die Theologie gestellt; der Vernunft kam in Bezug auf die Wahrheiten desselben nur ein formaler, werkzeuglicher Gebrauch zu (usus organicus, instrumentalis). Im Sinne einer solchen Grundrichtung sprachen sich z. B. aus die lutherischen Theologen Ägidius Hunnius, Joh. Gerhard, J. Hülsemann, Abraham Calov, J. A. Quenstedt, J. Musäus, David Hollaz, Fr. Buddeus und die reformierten Theologen A. Polanus, M. Fr. Wendelin, J. Wolleb, Samuel Maresius (Desmarets), Gisbert Voetius, Abraham Heidan u. a. Diese Grundlegung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft war nur eine besondere Art von Mystizismus. Von ihm aus suchten diese Theologen allen falschen Mystizismus zu bekämpfen. Die Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes erachteten sie als gebunden an das Schriftwort und zwar an das Schriftwort, wie es ihnen als das wahre und echte erschien im Sinne symbolmäßiger Auslegung und hielten dieses Schriftwort als Schutzwehr vor gegen den schwärmerischen Mystizismus der sogenannten Enthusiasten und gegen den theosophischen Mystizismus eines Valentin Weigel, J. Böhme, J. G. Gichtel u. s. w. Auf der mystischen Grundlage des Geisteszeugnisses und der inneren Heilserfahrung baute sich auch der Pietismus eines Spener und Franke auf, nur daß er im Gegensatze zum Orthodoxismus ein frommes, liebes- und werkthätiges Leben und eine in diesem Sinne gepflegte Schriftlesung als das Wesen des wahren Christentums erachtete, ohne sich so genau an den Buchstaben der formulierten Bekenntnisse zu halten. Erst die Wolffsche und Storrsche Schule am Ende und an der Wende des 18. Jahrhunderts gab es auf, den göttlichen Glauben und die Glaubenswissenschaft auf die mystische Grundlage des testimonium Spiritus Sancti zu stellen, um statt dessen ihnen eine rationell-historische oder biblisch-historische Grundlage zu geben[1].

II. Wie die altorthodoxe Theologie lutherischen und reformierten Bekenntnisses, so hat auch die dem vulgären und spekulativen Rationalismus

[1] Ausführlichere Darlegungen dessen finden sich in der Schrift des Verfassers: Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens (München 1879) S. 111—131. Vgl. oben S. 36. 86—87.

gegenüber auf den Plan getretene protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts den christlichen Glauben und dessen Wissenschaft zumeist auf mystische Grundlage, teilweise aber auch auf biblisch-historische zu stellen versucht. Gegenwärtig möge nur die erstere dieser Richtungen in einigen ihrer Hauptvertreter eine Berücksichtigung finden abgesehen von der zweiten und deren Vertretern (H. Voigt, Ed. König u. s. w.).

1. Welches sind nun die charakteristischen Unterschiede, durch welche die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, soweit sie auf dem Wege innerer, mystischer Erfahrung den christlichen Glauben zu fundamentieren sucht, von der orthodoxen Theologie des 16.—17. Jahrhunderts sich abhebt? Auf die Frage: Warum glaubst du? hatte die ältere Theologie geantwortet: Weil der Heilige Geist in innerer Erfahrung mir die Wahrheit des Inhalts der Heiligen Schrift und ihres göttlichen Ursprungs bezeugt und sicher verbürgt. Die modern protestantische Theologie war dagegen zur Einsicht vorgedrungen, daß man das Zeugnis des Heiligen Geistes nicht zum Gewißheitsgrunde des christlichen Glaubens machen könne, ohne daß man die wahrhafte Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses mit voraussetze und mit Gewißheit festhalte, diese Gewißheit aber nur aus den durch innere Erfahrung wahrgenommenen, auf unser Gefühls- und Willensleben ausgeübten, beseligenden Eindrücken oder Wirkungen gewinnen könne. Als letzten Gewißheitsgrund des Glaubens und der Glaubenswissenschaft proklamierte sie also die innerlich erfahrenen, Trost und Freude bringenden Eindrücke, welche die Heilsbotschaft des Evangeliums auf den einzelnen ausübe und vermittelst derselben uns Gottes inne werden lasse als deren Urquells, und suchte so durch das Zeugnis der inneren geistlichen Erfahrung die Wahrheit des Gotteszeugnisses zu beglaubigen. Die Lehre vom Fiduzialglauben erhielt infolgedessen eine mehr subjektive Motivierung, indem auf den Werdeprozeß desselben zurückgegangen wurde. Im allgemeinen setzte die moderne protestantische Theologie auch die Kraft des gefallenen Menschen höher an als die orthodoxe Theologie von vormals und folglich auch das Maß des philosophischen und apologetischen Vernunftwissens und die Leistungskraft der früher sogenannten criteria externa et interna credibilitatis, wenngleich sie die fides fiducialis et salvifica nach wie vor auf dieselben nicht stützen wollte. Dieses erklärt sich daraus, daß seit Wolff die Philosophie und die von ihrem Hauche durchwehte deutsche Poesie auch auf die gläubig protestantischen Kreise einen steigenden Einfluß gewann. Inhaltlich hat diese Theologie die Offenbarung nicht mehr so strenge im Sinne der alten Bekenntnisschriften aufgefaßt, besonders seitdem aus Anlaß der 300jährigen Reformationsfeier von Staats wegen vielfach eine Union der lutherischen und reformierten Kirche ins Werk gesetzt worden

war. Teilweise ist sie in Gestalt einer Vermittlungstheologie hervorgetreten, welche das Übernatürliche in dessen eigentlichem Sinne nicht mehr zur Anerkennung brachte und teilweise in Gestalt einer sogenannten Restaurationstheologie, welche sehr häufig eine Revision der lutherischen und reformierten Symbole vornahm, soweit sie noch auf konfessionellem Boden stehen blieb oder dieselben nur als verpflichtend ausgab, soweit sie miteinander in Übereinstimmung standen oder endlich der von ihr in positiv-gläubigem Sinne so oder anders ausgelegten Bibel allein normative Geltung zusprach. Vielfach hat diese moderne Theologie unbeschadet dessen, daß sie subjektiverseits die innerlich-geistliche Erfahrung als letzten Glaubensgrund erklärte, sich auf die vielartigen und mannigfach verzweigten Bahnen eines mehr allgemeinen, selbst zum apostolischen Glaubensbekenntnisse sich freiverhaltenden Christentums begeben, sei es in neukantianischem oder pietistischem Gewande. Endlich ist diese Theologie von der altprotestantischen dadurch abgewichen, daß sie zwischen Offenbarung und Offenbarungsurkunde, Offenbarungsinhalt und Schriftinhalt, Offenbarungsinspiration und Schriftinspiration genauer unterschied, den Beweis der Schriftmäßigkeit einer Lehre nicht mehr eo ipso als Beweis ihrer Wahrheit gelten ließ und nicht nur die Echtheit und Integrität der biblischen Bücher, sondern mehr noch deren Inspiration einer freien Kritik unterwarf und diese Inspiration nicht mehr strikte als Verbalinspiration anerkannte, ja vielfach selbst die Realinspiration mancher oder gar aller biblischen Bücher preisgab und so aus verschiedenen Gründen einer freieren Schriftauslegung Raum gab.

2. Begründer der sogenannten Vermittlungstheologie war Schleiermacher. Die Religion gilt ihm als Gefühl, nicht als Wissen, die Glaubenswissenschaft also als grundverschieden von der Vernunftwissenschaft. Schon in den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ 1799 wird die Religion von ihm bezeichnet als ein Erregtwerden des Gefühls durch das Unendliche. All diejenigen, welche dieses Gefühl in sich tragen, sind fromm zu nennen, wenngleich sie dieses ihr frommes Gefühl nicht als Religion erkennen und das Unendliche nur als ein lebendiges und im Universum allwirksames und nicht als ein persönliches anerkennen und bekennen[1]. Und wie das Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen Grund der Religion überhaupt, so ist das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung durch die vom entsündigenden, unsündlichen Christus ausgegangene Lebensströmung Grund der christlichen Religion, des christlichen Glaubens. Dieser Glaube ist nur Gefühlsglaube. Er ist die „anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum“, ist also ein gefühlsmäßiger Erfahrungsglaube. Wird er auch gewonnen

[1] S. W. I, 254—257. 269. 279—281.

durch die von dessen Geist beseelte kirchliche Gemeinschaft unter Anregung der heiligen Schriften und der kirchlichen Symbole, so kann er doch nicht andemonstriert werden „durch die Wunder, welche Christus verrichtet, oder durch die Weissagungen, welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die besondere Eigenschaft der ursprünglich über ihn abgelegten Zeugnisse, daß sie ein Werk der göttlichen Eingebung seien“. „Aus all diesem folgt, daß Wunder sowohl als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung in Christo und an die Erlösung durch ihn schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, nicht hervorbringen können.“ Die neutestamentlichen Schriften insbesondere sind vom Heiligen Geist nur in dem Sinne eingegeben als er „der Gemeingeist der christlichen Kirche ist und Quelle aller Geistesgaben und guten Werke und aller Gedankenerzeugung, sofern sie dem Reiche Gottes angehört“, und authentisch insofern, als sie echte Erzeugnisse dieses Gemeingeistes sind, wenn sie auch von andern und späteren Verfassern herrühren sollten als denjenigen, deren Namen sie an ihrer Stirne tragen[1].

3. Auf Grund der inneren, geistlichen Erfahrung hat — wohl zum erstenmal — ein förmliches „System der christlichen Gewißheit“ (2. Aufl. Erlangen 1881, 1884) aufgestellt Fr. H. R. Frank. Die Reformation hat sich der Glaubensrealitäten auf thatsächliche Weise bemächtigt, jedoch die Frage über die subjektive Gewißheit des Christenglaubens „ungelöst“ gelassen, indem deren That sich instinktiv und unreflektiert vollzog; diesem Mangel sucht dasselbe Abhilfe zu verschaffen (I, 12). Es will somit Grundlegung des „Systems der Wahrheit“ und des „Systems der Sittlichkeit“, also Fundamentaltheologie sein. Es soll als solche aber nicht mit der Apologetik zusammenfallen, wie viele neuere Theologen wollen. Eine solche Apologetik ist nicht möglich, weil das Christentum für den natürlichen Menschen eine „Thorheit“ ist, weil die Überzeugungen, zu denen die natürliche Vernunft gelangen kann, der christlichen Überzeugung nicht nur inadäquat, sondern mehr oder minder widersprechend sind, also der fides divina nicht zur Begründung dienen können (I, 20—26). Die Apologetik zur Begründungswissenschaft der Theologie zu machen, steht nicht im Einklang mit dem Geiste der „evangelischen Theologie“. Es ist ein „wunderliches Verfahren für einen evangelischen Dogmatiker, welcher innerhalb seiner Glaubenslehre die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Verständnis der geistlichen Dinge nachzuweisen beabsichtigt, wenn er in den Prolegomenen sich damit abmüht, vor dem Urteil der allgemeinen menschlichen Vernunft die Notwendigkeit und Wahrheit der christlichen Offenbarung, die göttliche Autorität der Heiligen Schrift u. s. w. zu erhärten“

[1] Der christliche Glaube § 14. 130—131. Vgl. oben S. 87—90.

(I, 37). Es giebt zwar ein natürliches Sittlichkeits- und Gottesbewußtsein auf Grund der natürlichen Erfahrung und eine theologia irregenitorum (I, 164), deren Gewißheit kann sich aber nicht messen mit der auf Grund höherer, übernatürlicher Erfahrung gewonnenen christlichen Gewißheit und kann leicht zerstört werden, ohne alsdann durch Reflexion und philosophische Beweise andemonstriert werden zu können (I, 340—343). Die natürlich-ethische Erkenntnis gehört ins Gebiet der zeitlichen Dinge nach dogmatischem Ausdruck. Zwar hat auch der natürliche Mensch in gewissem Sinne ein Verständnis der geistlichen Dinge, denn um einem solchen zu widersprechen, muß er es irgendwie kennen, muß einen Eindruck von ihm empfangen haben, welcher gegen die ihm innewohnende Gewißheit verstößt (I, 160 bis 166). Die Apologetik vermag also den christlichen Glauben wissenschaftlich nicht zu begründen, sondern wo er bereits vorhanden ist, nur zu verteidigen gegen die Einsprüche der Ungläubigen, sie ist also nur eine praktisch-theologische Wissenschaft. Anders das „System der Gewißheit". Es will den göttlichen Glauben nicht erzeugen, setzt ihn vielmehr voraus, um ihn zur Gnosis zu erheben. Was ist letzter Gewißheitsgrund desselben? Das Zeugnis des Heiligen Geistes? Nein! Letzter Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens ist vielmehr die geistliche Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung als Umwandlung des alten in einen neuen Menschen, also das „Zeugnis unserer selbst über unsern Christenstand"; daß dieser neue, pneumatische Mensch den Heiligen Geist zum wirkenden Faktor habe, muß erst von jener Wirkung aus Vergewisserung erhalten (I, 138—143). Das neue Ich der Wiedergeburt kann schon vorhanden sein vor der Bekehrung, besonders bei Unmündigen, denn die lebenerweckenden Eindrücke, die wiedergebärenden Impulse arbeiten häufig schon am Subjekte, bevor ihnen die Bekehrung entspricht. Erst die Wiedergeburt mit der Bekehrung bildet den Gewißheitsgrund des christlichen Glaubens. Könnte uns aber die geistliche Erfahrung nicht täuschen, indem sie dem einzelnen einen Thatbestand, welcher krankhafter Art wäre, als eine der Idee des Menschen entsprechende Umwandlung vorstellte? Sie kann es so wenig wie die Erfahrung leiblicher Genesung; mögen auch Fälle vorkommen, wo das Gefühl der Genesung täuscht, so bilden sie doch keine gültige Instanz gegen das wahre Genesungsgefühl (I, 120—129). In und durch die Wiedergeburt und Bekehrung als Fundamentalthatsache erhalten eine Gewißheit auch alle diejenigen Thatsachen und Objekte, die in ihr als impliziert und mitgesetzt erscheinen. Sie sind teils immanente (die habituale und aktuale Sündhaftigkeit, die Unfreiheit des natürlichen Menschen, die habituale und aktuale Gerechtigkeit und Willensfreiheit des wiedergeborenen Menschen und dessen Hoffnung auf Vollendung), teils transzendente (einpersönlicher und dreipersönlicher Gott, ein sündloser und stellvertretender

Gottmensch) teils transeunte zur Verbindung der immanenten und transzendenten (Kirche, Gotteswort, Heilige Schrift, Sakramente, Offenbarung, Wunder, Inspiration). Die geistliche Erfahrung vermag über die Inspiration der Heiligen Schrift als der das Gotteswort enthaltenden Urkunde im ganzen Auskunft zu geben, nicht aber über die sonderheitliche Inspiration und Irrtumslosigkeit all ihrer Teile, und auch manche Objekte z. B. das Dasein und die Wirkensweise von sakramentlichen Heilsmitteln nicht direkt zu verbürgen, sondern nur auf das Wort des gottmenschlichen Sühners hin, wie es urkundlich beglaubigt wird durch die Heilige Schrift.

4. Auf innere, mystische Erfahrung hin will auch J. A. Dorner den christlichen Glauben begründen in der Einleitung zum „System der christlichen Glaubenslehre" (2. Aufl., Berlin 1886). Er ist nicht lutherischer Theologe wie Frank, sondern ein mehr nach rechtshin gewendeter Vermittlungs- und Unionstheologe. Auch in der Begründungsweise des Glaubens weicht er von Frank ab. Er ist zwar ebenfalls gegen eine äußerlich-autoritative und eine philosophische Bewahrheitung desselben, für eine solche durch innere Erfahrung. Nach Frank soll die Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung die zentrale Gewißheit verbürgen, von welcher alle anderweitige christliche Gewißheit abhängt; die Wiedergeburt und Bekehrung ist aber — entgegnet Dorner — eine stets im Werden begriffene und nicht wie die Rechtfertigung „etwas in seiner Art Ganzes und Vollendetes"; zudem sei jenes Prinzip zu sehr noch in der Weise Schleiermachers gehalten und zu subjektivistisch, weil das Bewußtsein der Wiedergeburt nur „Schein und Einbildung" wäre, wenn es nicht unmittelbar zugleich Gott und Christus und den in uns sich bezeugenden Heiligen Geist als objektiven Grund in sich schließen würde: „Es giebt ein unmittelbares Wissen von Gott, nicht bloß ein erst sekundäres oder durch Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache vermitteltes . . Nicht dadurch sind wir Gottes gewiß, daß wir unser selbst (als Wiedergeborener und Bekehrter) uns bewußt sind, sondern weil wir Gott in Christo als für uns seiend erfahren und wissen, wissen wir uns als Erlöste" (I, 40—41). Ein Grund dieser Differenz liegt zunächst darin, daß Dorner — offenbar in strengerem Anschlusse an das reformatorische Prinzip — den Heilsglauben auf die Erfahrung der Rechtfertigung als bloßer Sündennachlassung gegründet wissen will und nicht auf die Erfahrung der ihr nachfolgenden Wiedergeburt, Bekehrung, Heiligung. Ein weiterer Grund derselben liegt darin, daß Dorner die fundamentale Gewißheit der Heilserfahrung auf ontologistische und mehr intellektualistische Weise auffaßt als Frank. „Ohne das Absolute" — bemerkt jener — „gäbe es nicht bloß nichts Unendliches mehr für den Menschen, sondern auch kein Wissen des Endlichen als solchen, da ohne den Gegensatz des Unendlichen auch das Endliche nicht als solches

gewußt werden kann“ (I, 213). Hat schon die natürliche Erfahrung die Gotteserfahrung zur Voraussetzung, so in erhöhter Weise die geistliche Erfahrung der Heilsoffenbarung Christi. Die Religion ist nicht ein bloßes Fühlen, sondern auch Wissen und Wollen; es ist ein „objektiver Maßstab“ erforderlich, dem die Frömmigkeit, um vollkommen zu sein, entsprechen muß, und dieser ist im Erkennen zu suchen, Gefühl ist also nicht Religion ohne Erkennen, wenn dieses auch nicht ein begrifflich wissenschaftliches sein muß (I, 545). So sehr diese mehr intellektualistische Fassung von Religion gegenüber einer bloß gefühlsmäßigen zum Vorteil gereicht für eine objektive Begründung derselben so wenig jene ontologistische.

5. Die neuzeitlich protestantischen Theologen sind in letztgenannter Beziehung meistens gegen die Glaubenstheorie Dorners; so besonders auch Julius Köstlin in seiner Schrift „Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung“ (Berlin 1893). Das Bewußtsein des Endlichen ist nach ihm Voraussetzung für das Bewußtsein des Unendlichen, nicht umgekehrt. Die Vernunft als solche vermag bezüglich der Existenz Gottes kein festes, ganz zweifelloses Wissen zu erringen (S. 28—30). Grund aller und jeder sittlich-religiösen Überzeugung ist die innere Erfahrung abgesehen von metaphysischer Erkenntnis. Sie ist eine „mystische“ von gefühlsmäßiger Natur, ein „unmittelbares Berührtsein und Ergriffensein unseres Innern durch das Göttliche, das in thatsächlicher, geschichtlicher Offenbarung uns vorgeführt wird, ein Vernehmen desselben, ein unmittelbares Innewerden der hier empfangenen Eindrücke und des Göttlichen, das eben in ihnen wirkt, ein Fühlen, das aber von den gewöhnlichen Lust- und Unlustgefühlen sich schlechthin unterscheidet, ein Erfahren, welches mit den gewöhnlichen sinnlichen Erfahrungen jenen Charakter der Unmittelbarkeit gemein hat, selbst aber ein übersinnlicher Vorgang ist, ja ein ganzes Erleben im Mittelpunkte des eigenen inneren Geisteslebens“. Das sittliche wie religiöse Gewissen beruht auf solch mystischer, über das diskursive Denken erhabener Gefühlserfahrung; schon das vorchristliche und in höherer Weise das christliche hat in einer solchen den Ursprung (S. 53 ff.). „Es bleibt dabei: keine Gewißheit von Realem, die nicht schließlich auf äußerer oder innerer Erfahrung, auf einem Innewerden der Sinne und des inneren, höheren Sinnes ruht“ (S. 124).

6. Besonders in neukantischem Geiste haben manche protestantische Theologen der neuesten Zeit die Entbehrlichkeit eines festen Vernunftwissens übersinnlicher Dinge als Voraussetzung des christlichen Glaubens, einer festen metaphysischen Gotteswissenschaft als Voraussetzung der christlichen Glaubenswissenschaft proklamiert und andere Grundlagen für beide aufgesucht: so besonders Albrecht Ritschl mit seiner zahlreichen Schule, Richard Lipsius und August Sabatier. Ritschl will im Gegensatze zu den meisten protestantischen

Theologen eine in neukantischem Sinne gehaltene Erkenntnislehre und eine allgemeine Metaphysik von der christlichen Theologie nicht ausgeschieden wissen. Er schränkt die theoretische Erkenntnis lediglich ein auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen, erklärt sich gegen die platonisch-scholastische Lehre von einer Erkenntnis der Dinge an sich und mißverständlicherweise selbst gegen die Lehre Kants und für die Lehre Lotzes, obwohl nur jener, nicht dieser eine theoretische Erkenntnis der Dinge an sich gleich ihm selber verwirft. Die Metaphysik umfaßt nach ihm nur die Ontologie im Sinne einer Lehre von den Erscheinungsdingen im allgemeinen und die Kosmologie als Lehre von der Welt, welche sich neutral verhält gegen den Unterschied des Geistes und der Natur, ohne auf eine substantiale Seele zu kommen als Ansicht der seelischen Erscheinungen und den Wert der menschlichen Persönlichkeit zu erkennen, ohne über einen allgemeinen Weltgrund hinauszukommen auf Gott, an den wir als Christen glauben um unserer Seligkeit willen oder auf Gott als eine überweltliche Persönlichkeit[1]. Besonders erklärt sich Ritschl auch gegen eine „mystisch-metaphysische Erkenntnistheorie“ und eine unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott und Christus, für eine mittelbare durch die von der Gemeinde ausgehenden geschichtlichen Einflüsse und die ihnen entsprechenden Funktionen der Seele. „Ohne das Mittel des Wortes Gottes, welches Gesetz und Evangelium ist, und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung in Christus giebt es kein persönliches Verhältnis zwischen einem Christen und Gott.“ Die im 17. Jahrhundert aufgebrachte Lehre der lutherischen Theologie von einer unio mystica der Seele mit Gott ist unhaltbar[2].

Religion ist nach Ritschl „Verhältnis der Menschen zu Gott und zur Welt unter dem Gesichtspunkte der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit ... In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen“[3]. Grund des religiösen Glaubens ist also das praktische Bedürfnis der Seligkeit und die Erfahrung der Befriedigung, welche Sittlichkeit und Religion bieten zu dessen Erfüllung. Von den objektiven, interesselosen, unparteiischen Seinsurteilen des theoretischen Welterkennens und der technischen Beobachtung und Kombination zu praktischen

[1] Vgl. die Schriften: Theologie und Metaphysik (2. Aufl., Bonn 1887) S. 7—40; Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung III (3. Aufl., Bonn 1888 bis 1889), 16—20.

[2] Geschichte des Pietismus II (Bonn 1880—1886), 10—12. 29—32. 98—100; Theologie und Metaphysik S. 41—54.

[3] Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung III, 185. 189.

Zwecken sind unterschieden die Werturteile, welche die Gefühlsstimmungen von Lust oder Unlust bezüglich irgend welcher Dinge oder Thatsachen ausdrücken. Diese Werturteile sind entweder begleitende oder selbständige. Die begleitenden bringen Gefühle zum Ausdruck, welche nebenbei durch die theoretischen Urteile erregt werden oder Motive zu solchen werden, indem sie zur Aufmerksamkeit anspornen und dadurch sogar leitende werden zur Fällung solcher. Selbständige Werturteile sind zunächst „alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke und Zweckwidrigkeiten, sofern sie die moralische Lust oder Unlust erregen", ferner auch die religiösen Urteile, welche sich „auf die Stellung zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt", mögen nun die Religionen keinen sittlichen Charakter haben oder wie die christliche einen solchen haben[1]. Ritschl ist somit im Anschluß an Kants Kritik der Urteilskraft (§ 87—91) für den Beweis Gottes als Ursache des in Verbindung von Tugend und Glückseligkeit bestehenden höchsten Gutes eingetreten und bezweifelt nicht, daß Kant „in der Bezeichnung des moralischen Urhebers und Leiters der Welt mit der christlichen Gotteslehre übereinkommt". Im Gegensatze zu ihm will er aber nicht bloß die Religion sondern auch die Moral auf Lust- und Unlustgefühle und in diesem Sinne auf Werturteile gründen und die Religion nicht zum „unselbständigen Anhang der Moral" machen[2]. Ganz besonders unterscheidet er sich von Kant jedoch dadurch, daß er nicht bloß mit ihm eine natürliche Religion der theoretischen oder metaphysischen Vernunft verwirft, sondern auch gegen ihn eine natürliche Religion der praktischen Vernunft, indem er die Religion nur durch positive Offenbarung zu stande kommen läßt, denn es hat niemals eine natürliche Religion gegeben ohne positive Lehre und Überlieferung; auch die lutherischen Theologen im Anschluß an Melanchthon und die Scholastik haben gleich Kant in dieser Beziehung fehlgegriffen. Alle Religionen waren und sind positive, die christliche als deren Vollmaß[3]. Trotz seiner in Kantischem Sinne gehaltenen philosophisch-praktischen Begründung des Glaubens hat Ritschl namentlich durch diese Annäherung an den Positivismus in den Kreisen der Theologen eine so weite Propaganda gemacht. Er will beziehungsweise also nicht mit Kant aus einem philosophisch-praktischen Bedürfnisglauben zum positiv-christlichen Glauben kommen und nicht mit Schleiermacher von einem subjektiven Erfahrungsglauben zu Christus

[1] Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung III, 194—196.

[2] Ebd. III, 209. 215 Anm.

[3] Theologie und Metaphysik S. 65—66; Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung III, 185—193.

und durch ihn zur Kirche; er will vielmehr durch die kirchliche Gemeinde zum Glauben an Christus und dessen Evangelium kommen und der Sündenvergebung, Gotteskindschaft und Beseligung sich getrösten im Reiche Gottes, der die Liebe ist. Dies dürfte auch der Erklärungsgrund sein, warum er in der 2. und 3. Auflage seines Werkes über „Rechtfertigung und Versöhnung“ nicht eine philosophisch-praktische Begründungsweise des christlichen Glaubens sondern in antikantischem Sinne[1] eine theologisch-mystische im Sinne Speners hervorkehrt und in den Vordergrund stellt. Die Theologie — so sagt er — kann „weder einen direkten noch indirekten Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch antreten, daß sie deren Übereinstimmung mit irgend einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen sucht. Denn zu diesen steht eben das Christentum in Gegensatz . . . Der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christentums wird überhaupt nur in der Linie des schon von Spener ausgezeichneten Gedankens gesucht werden müssen. Wer den Willen Gottes erfüllen will, wird erkennen, daß Christi Verkündigung wahr ist (Joh. 7, 17)“. Dessenungeachtet wird auch hier nur eine durch Reaktion der Seele sich vollziehende Erfahrung der Heilswirkungen des von außen kommenden Gotteswortes als Grund des christlichen Glaubens aufgefaßt, ohne daß „über die Erleuchtung des Verstandes und die Erneuerung des Willens hinaus eine geheime Vereinigung mit Gott in dem Grunde d. h. in dem Ansich der geistigen Seele“ oder eine sogenannte unio mystica eintreten würde[2]. In diesem engeren Sinne will die Lehre Ritschls keine mystische sein.

Das Verhältnis einer solch philosophisch-praktischen und einer theologisch-erfahrungsmäßigen Begründungsweise des christlichen Glaubens sucht Julius Kaftan näher zu bestimmen in der Schrift „Die Wahrheit der christlichen Religion“ (Basel 1888), indem er nur der letzteren eine gewißheitserzeugende Kraft beilegt. Gefühl und Wille, Streben nach Wohlsein leiten schon das theoretische Erkennen und lassen den Menschen in Sittlichkeit und Religion Befriedigung finden und zuletzt in einer praktisch normierten Vernunftspekulation, welche nichts mit subjektiver Laune und Willkür zu thun hat, sondern „in ihrer Art ebenso objektiv ist wie die theoretische Funktion irgendwelcher Wissenschaft“, wenngleich sie mit ihren Werturteilen keine so streng nötigende Kraft besitzt wie diese und rein als solche über bloße Vernunftpostulate, Hypothesen, Wahrscheinlichkeitsbeweise nicht hinauskäme (S. 392—400). Vernunftpostulate eines Gottesreichs bieten nur Wahrscheinlichkeit; Gewißheit entsteht erst durch Offenbarung dieses Gottesreichs im Christentume

[1] Vgl. Kants S. W. Ausg. von Rosenkranz X, 310—311.

[2] Ritschl, Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung (2. Aufl. 1882—1883, 3. Aufl. 1888—1889) S. 20—25.

und einer durch dieselbe uns gewordenen Verkündigung der rechtfertigenden und versöhnenden Liebe Gottes. „Das subjektive Bedürfnis an und für sich erzeugt keine Gewißheit, und ebensowenig erwächst sie aus der autoritätsmäßigen Annahme einer objektiv vorhandenen Offenbarung. Erst wo das subjektive Bedürfnis die objektiv gegebene, sich selbst ankündigende Offenbarung ergreift, kommt es zu einer solchen Gewißheit" (S. 549—553). Erst dadurch kommt die Vernunftspekulation über bloße Vernunftpostulate und Hypothesen, über bloße Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten hinaus zu einem vollen apologetischen Beweis der Wirklichkeit jenes Gottesreichs im Christentum als Grundlegung der Dogmatik (S. 490 ff. 547—554. 569—571). Apologetik und System der christlichen Gewißheit fallen also hier nicht auseinander wie bei Frank, gelten als ein und dasselbe zum Zwecke dieser Grundlegung.

Gegen einen solchen Offenbarungspositivismus Ritschls und dessen Schule hat sich Richard Lipsius gewendet. Er steht im Anschluß an Fr. A. Lange ebenfalls auf dem Standpunkte der neukantischen Erkenntnislehre. Nur die äußere und innere Erfahrung bietet Wissen; darüber hinaus giebt es nur ideale Anschauungen einer durch Phantasie beschwingten spekulativen Vernunft und praktische Erfahrungen der das Gemüt befriedigenden Wahrheit. Wie die Sittlichkeit verdankt auch die Religion ihre Entstehung der „Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der äußeren Naturwelt"; insofern gleichen die sittlichen und die religiösen Ideen zwei Stämmen aus einer gemeinsamen Wurzel. Die Religion hat zur Voraussetzung Offenbarung Gottes; beide sind Wechselbegriffe. Den beiden Seiten der subjektiven Religion — Frömmigkeit und Glauben — entsprechen in objektiver Hinsicht als Seiten der Offenbarung Manifestation in Natur und Geschichte und Inspiration im Innern des Geistes[1]. Den Glauben an die christliche Offenbarung will Lipsius aber nicht bloß auf äußerlich geschichtliche Weise durch den in der Gemeinde fortwirkenden Geist Christi zu stande kommen lassen wie Ritschl, sondern auch auf innerliche Weise durch Beglaubigung derselben in uns vermöge des testimonium Spiritus S., vermöge einer unmittelbaren Berührung unseres Geistes durch den göttlichen Geist und der unio mystica mit demselben[2]. Inhaltlich fällt allerdings seine Theologie mit der „freien Theologie" Ritschls großenteils zusammen.

---

[1] Vgl. Lipsius, Dogmatik. 2. Aufl., Braunschweig 1879; Theologische Prinzipienlehre § 16—17; Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik I—V in den Jahrbüchern der prot. Theol. 1885 S. 177 ff.

[2] Vgl. Lipsius, Dogmatische Beiträge zur Verteidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs (Leipzig 1878) S. 16—17; die Abhandlung Ritschlsche Theologie (Leipzig 1888) S. 24—25; und E. Pfennigsdorf, Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Gotha 1896.

In Frankreich hat besonders August Sabatier, Dekan der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris, vielseitige Aufmerksamkeit erregt und selbst auf manche katholische Kreise Frankreichs Einfluß ausgeübt durch eine Theologie, welche mit jenen von Ritschl, Kaftan, Lipsius in vielen Punkten sich berührt. Die Begründungsweise des Glaubens erscheint auch bei ihm teils als eine philosophisch-praktische im Sinne des Neukantianismus, teils als eine theologisch-mystische, wiewohl der Unterschied beider hier weniger bemerklich hervortritt. Der Gegensatz, der sich aufthut zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, zwischen Natur und Geist, zwischen Welt- und Selbstbewußtsein, soll gelöst werden durch die Religion im Herzen des Menschen. Diese ist ihrem Wesen nach Herzens- oder Gefühlsreligion. Sie entsteht aus dem praktischen Bedürfnis nach Schutz gegen die Hemmungen und Drohungen der physischen Welt. Moral und Ästhetik, Philosophie und Theologie haben ihre Wurzel im „Glauben an den Wert und die Würde des lebendigen Geisteslebens“ oder in der — Religion[1]. Das Vertrauen auf Gottes Beistand und Hilfe und der Herzensverkehr mit ihm im Gebete ist der Lebenspuls der Religion. Die sogenannte „natürliche Religion“ ist keine Religion; sie beraubt den Menschen des Gebetes. „In jeder Regung der Frömmigkeit ist eine gewisse Selbstbethätigung Gottes enthalten. Darum bleiben auch die Ideen Religion und Offenbarung korrelativ, von einander untrennbar. Die Religion ist nichts anderes als die subjektive Seite der Offenbarung Gottes im Menschen und die Offenbarung nichts anderes als die objektive Seite der Religion in Gott.“[2] Offenbarung ist übernatürlich der Ursache nach, natürlich in ihrer Verwirklichung und Aneignung; es giebt nicht zweierlei Offenbarungen. Kriterium derselben sind nicht die Wunder. „Es ist eine Thorheit, für die evangelische Offenbarung ein anderes Kriterium zu fordern, als sie selber in sich trägt, nämlich den erleuchtenden Glanz ihrer Wahrheit, Schönheit und wirkungsvollen Kraft“ und deren innere, individuelle Erfahrung. Von der christlichen Offenbarung ist wohl zu unterscheiden die Heilige Schrift als deren Urkunde, von Gottes Wort in der Bibel als Gottes Wort; die scharfe Unterscheidung beider ist eine unveräußerliche Errungenschaft der modernen Theologie[3]. Alles religiöse Erkennen göttlicher Offenbarungswahrheiten ist inadäquat, symbolisch. Unter allen Dingen verbirgt sich ein Geheimnis. Das Symbol ist zugleich eine Verhüllung und eine Offenbarung. Das ist der Symbolismus der Philosophie

---

[1] Theologische Erkenntnislehre, übersetzt von A. Baur (Freiburg 1896) S. 4—30.

[2] Esquisse d'une Philosophie de la religion (Paris 1897) p. 19—36 (ins Deutsche übersetzt von A. Baur [Freiburg 1898] unter dem Titel: Religionsphilosophie von A. Sabatier S. 15—27).

[3] Ebd. S. 42—59 (S. 32—47).

wie der Theologie[1]. Insofern berührt sich Sabatier besonders mit Lipsius.

7. L. Clasen will in seinem Systeme der „christlichen Heilsgewißheit" eine Verständigung der liberalen Theologie mit der orthodoxen anbahnen, indem beide eine auf Herzenserfahrung sich gründende „Heilsgewißheit für das Ziel und die höchste Erprobung rechten Christenglaubens und Lebens" ansehen und „im Grunde auch über das Wesen der Heilsgewißheit einverstanden sind, daß sie nämlich kurz darin bestehe, der Gnade bei Gott gewiß zu sein, mit Gott durch Jesus Christus versöhnt zu sein, trotz seiner Sünde ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens zu sein". Die orthodoxe Theologie betont nach ihm zu sehr die Lehre, faßt den Glauben zu sehr nur auf als intellektuelles Fürwahrhalten verschiedener Heilsthatsachen und Dogmen, die nicht zum Wesen des Christentums gehören anstatt als bloßes Vertrauen auf die durch Christus uns gewordene Gnade, macht jenes Fürwahrhalten (Wissen und Zustimmung, notitia et assensus) zu einer notwendigen Vorstufe des Vertrauens (fiducia), kommt so in Konflikt mit der Wissenschaft und macht dadurch die Heilsgewißheit wankend. Die liberale Theologie „reinigt den Begriff des Glaubens, wie man ihn jetzt vielfach vertritt, von den unevangelischen Beisätzen und kehrt zu dem ursprünglich reformatorischen zurück" und überläßt der freien Kritik, was nicht zum Wesen des Glaubens gehört; diese Kritik kann mehr oder minder aber immerhin auch dann auf positive Ergebnisse führen[2].

Mystische Inhaltskriterien des religiösen Glaubens.

1. Die Geistesmystik ist vielfach aufgetreten in gnostisch-theosophischer Gestalt. Sie wollte insofern der übersinnlichen und göttlichen Dinge sich bemächtigen auf dem Wege eines unmittelbaren Schauens, welches um des Dunkels willen, womit es behaftet ist, vielfach auch Glaube genannt wurde. Der übersinnlichen und idealen Wahrheiten und in höchster Höhe Gottes wollte sie inne werden durch innere Erleuchtung und Glaubenserfahrung, um in und durch Gott und von ihm aus als Urquell, also vom theozentrischen Standpunkt aus, alles zu begreifen, soweit es menschlichem Wissen sich nicht verbirgt. Diese Mystik ist in erster Linie eine Mystik des intellektuellen Schauens, in zweiter Linie aber auch Gefühls- und Willensmystik. Sie will das Göttliche nicht bloß auf intuitive Weise in sich erleben, sondern auch ausleben und gotteserfüllt und gottestrunken dem Leben einen Wert

[1] Erkenntnislehre S. 40 ff.

[2] L. Clasen, Die christliche Heilsgewißheit (Halle 1897) S. 1—23. 138—148. 212—234.

und eine Weihe geben, welche die Welt in ihrer Gottgeschiedenheit ihm nicht zu geben vermag.

Eine derartige Theosophie kann unecht werden, kann aber auch echt sein. Sie kann unecht werden, wenn sie den Theismus durch unreine Beimischungen, insbesondere pantheistische, trübt oder eine von den Weltthatsachen ausgehende philosophische Begründung desselben nicht bloß in idealem und genialem Fluge, wie es den mehr intuitiven Naturen eigen ist, unter sich zurückläßt, sondern auch — unterschätzt und als wertlos erachtet. Wenn nämlich die Mystik von der Scholastik, die Theosophie von der Philosophie sich trennt, kommt sie statt auf wahre Geburten des Geistes nur gar zu leicht auf unwahre Ausgeburten desselben. Indem sie dann göttliche Weisheit (Θεοσοφία) künden will, orakelt sie bloß. Indem sie in vermeintliche Höhe emporfliegt, verschwebt sie in die Niederungen. Echte Theosophie ist sie, wenn sie auf mehr unmittelbare und mehr frische und lebengebende Weise zum Geiste spricht und über die Gegenwart hinausgreifend und oft unverstanden von ihr als Pfadfinderin sich erweist und die oft zu trockenen Gebilde der Schulphilosophie mit ihrem Hauche durchweht und durchgeistet. Sie wirft in dieselben dann gar leicht sprühende Funken hinein, die dem für die Wissenschaft so unentbehrlichen diskursiven Denken neue Belebung, neuen Schwung geben. Daß alles menschliche Wissen, alle menschliche Wissenschaft zuletzt immer auf Unergründliches stoße und in Nichtwissen ende, bekennt sie gemeinsam mit aller echten Philosophie; nach dieser objektiven Seite hin sind beide — Mystik. Während aber die Theosophie vermöge besonderer, gottentquellender Begabung, intellektueller Erleuchtung und Schauung ihrer Träger die objektive Wirklichkeit der übersinnlichen Dinge ergreifen will, sucht die Philosophie vom thatsächlich Gegebenen aus vermittelst der notwendigen Prinzipien sie zu einer schlechthin oder wenigstens moralisch einleuchtenden, für alle und für jeden gültigen Evidenz zu bringen auf dem Wege rationeller Vermittlung; nach dieser subjektiven Seite hin ist nur die Theosophie Mystik, nicht die Philosophie. Nach dieser Seite hin hat die Theosophie, um sich vor der Gefahr einer unwissenschaftlichen Phantastik zu bewahren, die Philosophie als Leiterin zu nehmen oder selber in Philosophie überzugehen.

2. Oft ist die Geistesmystik aufgetreten als bloße Gefühls- und Willensmystik. Die Göttlichkeit und Wahrheit der höheren Dinge sollte gewährleistet werden durch die Befriedigung, welche sie dem Menschen und der Menschheit in all ihren Gefühls- und Willensinteressen gewähren. Auch der religiöse Vernunftglaube — Gottes- und Unsterblichkeitsglaube — Kants ist beziehungsweise ein bloßer Bedürfnisglaube von mystischer Art. Er will zum theoretischen Verständnisse bringen, wie die Tugend

mit dem Glückseligkeitstriebe in Einklang zu bringen sei, hat also ganz vorzüglich die Befriedigung des letzteren zu seinem Bestimmungsgrunde. Nach der sogenannten Glaubensphilosophie und deren Schulen ist der religiöse Glaube lediglich Gefühlsglaube. In der modernen protestantischen Theologie wurde die innere, mystische Erfahrung dessen, was dem Triebe und Gefühle des Menschen und der Menschheit Befriedigung, Trost, Erhebung, Beseligung gewährt, vielfach nicht bloß zum Ableitungsgrunde aller Religion, sondern auch aller Sittlichkeit gemacht. Das sittliche Bewußtsein wurde dergestalt aus dem Gefühle eines unbedingten Antriebes, Sollens abgeleitet und das religiöse Bewußtsein aus einem Gefühle des Bedürfnisses höherer Hilfe und dem intellektuellen Triebe nach einer einheitlichen, über die Mängel des irdischen Lebens hinweghebenden Weltanschauung. Die Einengung des theoretischen Wissens auf das bloße Welterkennen mit Verzichtleistung auf alle Metaphysik des Übersinnlichen ging hiermit Hand in Hand. Auch in der katholischen Theologie Frankreichs, wie schon erinnert wurde, sind ähnliche Versuche zum Teil unternommen worden.

Geistige Triebe sind nun allerdings mächtige Faktoren der sittlich-religiösen Entwicklung und Bildung und die Erfahrung der beseligenden Wirkungen, welche deren Erfüllung mit sich bringt, ein gewichtiges Motiv sittlich-religiöser Überzeugung und Bethätigung; für sich selber rein als solche und losgelöst von aller auf die Evidenz der Sache sich gründenden Vernunfteinsicht vermögen sie indessen nie und nimmermehr eine volle, über die Wahrscheinlichkeit hinausgehende, vor jeder Täuschung sicherstellende Gewißheit zu bieten. Wie die oft in theosophischen Naturen spontan aufquellende mystische Schauung, vermag auch die mystische Gefühls- und Glaubenserfahrung ohne eine solche, ihr zur Grundlage und Stütze dienende Vernunfteinsicht kein ausreichendes, vollgültiges Inhaltskriterium der sittlich-religiösen Wahrheiten abzugeben. Der Verzicht auf eine metaphysische Erkennbarkeit derselben ist ein Verzicht auf eine die sinnliche Erscheinungswelt überschreitende Wissenschaft überhaupt und kann naturgemäß nur in — Skepsis ausmünden. Der Mensch besitzt die Anlage und das Verlangen nach Erreichung des in seiner sittlich-religiösen Natur liegenden Erkenntnis- und Willensziele und der ihr entquellenden Seligkeit im diesseitigen und vollends in einem jenseitigen Leben mit dem Anrechte auf die zur Erreichung desselben erforderlichen Mittel. Daß diese Anlage, dieses Verlangen kein trügerisches, eitles sei, kann nur die auf objektive Gründe sich stützende Vernunft und Vernunftwissenschaft verbürgen. Die näheren Ausführungen all dessen setzen wir hier aus der — philosophischen Erkenntnislehre voraus.

Mystische Inhaltskriterien des christlichen Glaubens.

I. Wenn die Geistesmystik weder als theosophische Mystik des intellektuellen Schauens noch als bloße Gefühls- und Willensmystik die Wahrheiten des religiösen Glaubens überhaupt ausreichend zu begründen vermag, indem dieselben nur durch die Vernunft auf Grund ihrer einleuchtenden Kraft zu voller Gewißheit erhoben werden können, so vermag sie um so weniger die Wahrheiten des christlichen Glaubens ausreichend zu begründen.

Vielfach wurden allerdings Versuche gemacht, auf theosophischem Wege das christliche Trinitätsmysterium zu beglaubigen, indem z. B. gesagt wurde, Gott müsse sich als Herrscher, Mittler oder Versöhner und Heiliger offenbaren, wenn er aus Liebe sich offenbare, müsse also in der Fülle seines absoluten Lebens auch die entsprechenden Potenzen hierzu in sich schließen und so dreieinig in sich selber sein: sind aber hiermit diese Potenzen schon als real verschiedene Subsistenzen oder Personen erwiesen? Sind sie als solche besonders erwiesen im Sinne des kirchlichen Personensubordinationismus mit Ausschluß jeden Wesenssubordinationismus? Und wenn theosophischerseits von einer freien Liebesoffenbarung Gottes nach außen hin geredet wird, ist hiermit eine jeder inneren Nötigung entnommene, wahlfreie erwiesen? Und wenn eine Menschwerdung Gottes in Christo angenommen und bekannt wird, ist sie hiermit schon als eine solche in hypostatischem Sinne erwiesen? Und wenn eine Einwohnung Gottes in den geheiligten und verklärten Seelen als unser Endziel gefeiert wird, ist hiermit eine nicht bloß über die Kraft, sondern auch über das Anrecht der menschlichen Natur hinausgehende Gnadeneinwohnung und Verklärung erwiesen? Dieses alles muß verneint werden.

Auch eine mystische Beglaubigung der spezifisch-christlichen Wahrheiten auf dem Wege des Gefühls oder der inneren Erfahrung ihrer beseligenden Heilskraft reicht nicht vollends aus, wenngleich sie für die Entstehung, Erhaltung, Kräftigung des christlichen Glaubens und Glaubenslebens von großer, machtvoller Bedeutung ist. Dieses möge in Nachstehendem einer näheren Erörterung unterzogen werden! Es werfen sich insofern wie von selber folgende Fragen auf: Giebt es ein natürlich-angeborenes und natürlich-aktuelles Streben der geschöpflichen Natur nach dem jenseits ihrer Kraft und ihres Anrechtes liegenden Übernatürlichen? Giebt es insbesondere ein solches nach der beseligenden Schauung Gottes als ihrem übernatürlichen Endziel, so daß dieses rücksichtlich ihres Strebens auch natürliches Endziel derselben ist? Bildet die Erfüllung solchen Strebens und die innere Erfahrung und das beseligende Gefühl derselben ein Inhaltskriterium für die Göttlichkeit und Wahrheit der Geheimnisse

des christlichen Glaubens, ja am Ende sogar ein ausreichendes Gewißheitskriterium derselben? Alle diese Fragen lassen sich in die eine Frage zusammenfassen: Welche Empfänglichkeit kommt der geschöpflichen Natur, der menschlichen insbesondere zu für das Übernatürliche, wenn letzteres seinem Begriffe nach ein solches sein soll? Der wissenschaftliche Beweis, daß es thatsächlich ein solch Übernatürliches gebe, läßt sich rein spekulativ nicht erbringen, fällt somit über den Bereich der „spekulativen Grundlegung der Apologetik“ hinaus in den Bereich ihrer „positiven Grundlegung“.

II. Auf all die eben aufgeworfenen Fragen möge nun der Reihe nach eingegangen werden!

1. Die Empfänglichkeit der geschöpflichen Natur für das Übernatürliche oder die sogen. potentia oboedientialis ist eine ihr angeborene Veranlagung, vermöge welcher sie durch eine anrechtlich ihr nicht gebührende Wirksamkeit Gottes zu einer höheren, ihre natürlichen Kräfte übersteigenden Zuständlichkeit oder Thätigkeit geführt werden kann. Sie ist sachlich mit ihrer Natur identisch, nur begrifflich von ihr verschieden als Empfänglichkeit derselben für das Übernatürliche. Sie ist rücksichtlich ihres Trägers eine natürliche Potenz, aber rücksichtlich ihrer Verwirklichung und rücksichtlich dessen, was durch diese herbeigeführt würde, also ihrem Akte und Objekte nach übernatürlich. Je nach der Eigenart der geschöpflichen Naturen ist sie sehr verschieden: eine andere die der substantial unvollendeten Naturen oder Wesenheiten für die sie vollendenden Bestimmungen (der Wesenheit für das Dasein, des Leibes für die Seele u. s. w.), eine andere die der substantial vollendeten für die ihnen als Ziel bestimmte accidentelle Vervollkommnung, eine andere die der unter sich so verschiedenen unvernünftigen Kreaturen, eine andere die der vernünftigen, eine andere die der geschöpflichen Naturen in deren Vermögen, Kräften (passiven und aktiven, unorganischen, vegetativen, sinnlichen, geistigen) für deren Vervollkommnung durch übernatürliche Bewegungen und Zuständlichkeiten von ordentlicher oder außerordentlicher Art, eine andere die der geschöpflichen Naturen als solcher für ein sie vervollkommnendes höheres Sein (für ein höheres hypostatisches Sein kraft der Unionsgnade, ein höheres accidentelles Sein der menschlichen Seele kraft der Rechtfertigungsgnade als Übernatur im Sinne der thomistischen Auffassung).

Die Empfänglichkeit der geschöpflichen Natur, der menschlichen insbesondere, für das Übernatürliche zu einer leichteren und vollkommeneren Erreichung ihres natürlichen Zieles, besonders aber zur Erreichung des übernatürlichen Zieles der beseligenden Schauung kann also nicht sein eine Anlage für dasselbe im Sinne einer in ihr schlummernden, triebesfähigen, im Übernatürlichen zur Entfaltung kommenden Keimkraft (virtus formalis, seminalis), weil das Übernatürliche alsdann nicht wäre, was es seinem

Begriffe nach sein soll. Sie kann aus gleichem Grunde auch nicht sein ein diese Keimkraft zur Entwicklung bringender, erregender und fördernder Wirkungsgrund (causa efficiens) des Übernatürlichen und ebensowenig ein anrechtlicher Grund für das Übernatürliche, so daß Gott um seiner Weisheit und Güte willen dasselbe der geschöpflichen Natur schulden würde und weniger noch ein Verdienstgrund desselben. All dieses im einzelnen und ganzen widerspricht dem Begriffe des Übernatürlichen, weil dieses nichts Übernatürliches, sondern etwas Natürliches wäre, wenn es in der Keim-Wirkungs-Verdiensteskraft der geschöpflichen Natur oder in einem rechtlichen Anspruche derselben begründet wäre. Eine angeborene Anlage für das Übernatürliche kann die Kreatur nur haben im Sinne einer Empfänglichkeit für das, was ihr Gott in freier, ungeschuldeter Weise verleihen will, also nur eine Anlage von — unwirksamer und bedingter Art für dasselbe.

2. Schließt die angeborene Empfänglichkeit der geschöpflichen Natur für das Übernatürliche auch ein angeborenes positives Streben nach demselben ein? Schließt die Empfänglichkeit der menschlichen Natur im besondern auch ein angeborenes positives Verlangen nach der in Schauung Gottes bestehenden übernatürlichen Seligkeit und der zu ihr hinführenden Gnaden in sich? Daß alle und jede Kreatur einen angeborenen, positiven Drang nach der in ihrem Daseinszwecke liegenden natürlichen Vervollkommnung in sich trage, der Mensch namentlich einen angeborenen, positiven Drang nach der natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes und der ihr entquellenden Seligkeit als seinem natürlichen Ziele, wird allgemein eingeräumt und steht außer allem Zweifel. Ob sie aber auch einen angeborenen, positiven Drang nach höherer, übernatürlicher Vervollkommnung in sich trage, das steht in Frage. Eine vielseitig in Aufnahme gekommene Theorie bejaht diese Frage, eine andere besonders dem Bajanismus, Jansenismus gegenüber in Aufnahme gekommene, von Suarez, Ripalda und verschiedenen andern Theologen bis heute vertretene Theorie verneint dieselbe. Diese letztere Theorie erscheint uns als unbefriedigend heute wie ehedem. Würde nämlich die geschöpfliche Natur zwar eine angeborene Empfänglichkeit für das Übernatürliche in sich tragen, aber eine leere ohne alles angeborene, positive Streben nach demselben, dann würde sie weder eine positive Hinneigung zum Übernatürlichen noch eine positive Abneigung gegen dasselbe in sich tragen oder beide in gleichem Maße, so daß sie einander paralysieren würden: in jedem dieser Fälle würde sie sich indifferent, neutral, gleichgültig zu demselben verhalten. Ohne einen angeborenen Drang, Trieb könnte aber kein natürlich-aktuelles Verlangen (appetitus elicitus naturalis) nach den höheren Gnadengütern und keine natürlich-aktuelle

Befriedigung durch dieselben eintreten, denn eine solche Befriedigung ohne einen positiven Drang, Trieb, der in ihr seine Erfüllung fände, wäre geradezu undenkbar. Die vorbezeichnete Theorie eines Suarez, Ripalda u. a., welche der menschlichen Natur wohl ein natürlich-aktuelles Verlangen nach den höheren Gnadengütern zuschreibt ohne ein ihm zu Grunde liegendes angeborenes Verlangen, kann mit den Forderungen der Ontologie und Psychologie nicht in Einklang gebracht werden. Sie ist Indifferenztheorie, sofern sie weder eine positive Hinneigung noch eine positive Abneigung bezüglich jener Güter als der menschlichen Natur angeboren annimmt. Richtig ist lediglich dieses, daß das angeborene Verlangen des Menschen nach der übernatürlichen Seligkeit und den zu ihr führenden Heilsgnaden ein völlig unwirksames ist und ein bloß bedingtes, weil deren Verleihung eine freie, ungeschuldete Gottesgabe ist. Dieses Verlangen geht nicht bloß auf Vervollkommnung im allgemeinen (in confuso), sondern auch auf höchst mögliche Vervollkommnung im besondern — nur auf die natürliche mit einer unbedingten Tendenz, auf die übernatürliche mit einer bloß bedingten.

3. Aus dem auf solche Weise angeborenen Verlangen des Menschen nach dem Übernatürlichen kann ein natürlich-aktuelles entstehen, wenn dessen geistige Vermögen zur Aktualisierung gelangen. Wird es als eine Bethätigung des geistigen Erkenntnis- oder Willens- oder Gefühlsvermögens zu gelten haben? Jedes dieser Vermögen verlangt in seiner Weise eine Erfüllung, Befriedigung. Wie sich das Gefühl zum Erkennen und Begehren und folglich das Gefühlsvermögen zum Erkenntnis- und Begehrungsvermögen verhalte, kann hier nicht näher erörtert werden. Wir versuchten anderwärts darzuthun, daß das Gefühl der Lust und Unlust seinem Wesen nach ein abgeleitetes Phänomen sei. Erkennen und Streben sind Grundphänomene der Seele, indem keines aus dem andern abgeleitet werden kann. Aus beiden kann jedoch das Gefühl der Lust und Unlust abgeleitet werden. Einerseits ist es ein Bewußtsein dessen, was Lust oder Unlust bringt, eventuell auch ein inneres Bewußtsein, ein Innewerden der hierdurch geweckten Lust oder Unlust selber und somit ein besonders geartetes teleologisches Bewußtsein. Anderseits ist es ein in irgend welchem Besitze eines Gegenstandes stehendes und in diesem Besitze befriedigtes oder unbefriedigtes Streben im Unterschiede von einem Streben, welches einen solchen Besitz erst sucht oder flieht. Ist der befriedigende oder nicht befriedigende — Genuß oder Verdruß bringende — Besitz ein bloß vorstellungsmäßiger, dann kann dessen Verwirklichung oder Nichtverwirklichung nicht bloß affektiv sondern auch effektiv erstrebt werden. Infolgedessen ist auch das Gefühlsvermögen nicht ein selbständiges,

drittes Grundvermögen, sondern ein gemischtes, aus dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen resultierendes[1].

Sobald die natürliche Erkenntnis Gottes als der Ursache aller geschöpflichen Dinge aktuell (elicite) sich entwickelt hat, kann auch ein natürlich-aktuelles Verlangen eintreten nach einer unmittelbaren Schauung desselben, wie er seiner Wesenheit nach in sich selber ist. Wo immer ein Gegenstand unvollkommen erkannt wird, kann ein solches Verlangen nach dessen unmittelbarer Schauung eintreten, also auch hier. Es kann schon eintreten, bevor die natürliche Erkenntnis sich eingestellt hat, daß eine solch unmittelbare Schauung der göttlichen Wesenheit für unsere Vernunft nichts Widersprechendes, nichts Unmögliches enthalte und kann um so mehr eintreten, ohne daß die innere, positive Möglichkeit und künftige Wirklichkeit derselben als unseres übernatürlichen Seligkeitszieles auf Grund einer positiven Offenbarung Gottes der Vernunft auf glaubwürdige Weise kund geworden. Ein solches Verlangen ist zunächst ein affektvolles Verlangen der naturnotwendigen, spontanen, unwillkürlichen Art, kann weiterhin aber auch zu einem freien sich gestalten, indem dieses Ziel angestrebt wird vor jedem andern und mit Unterordnung eines jeden andern unter dasselbe. Ein solches Verlangen entbehrt aber aller und jeder Mittel, dieses übernatürliche Seligkeitsziel wirksam herbeizuführen und geht auf dasselbe nur in der Weise eines bedingten Wunsches, falls es nämlich Gott gefallen würde, ihm ein solches Endziel zu setzen und über das natürliche Seligkeitsziel hinaus dessen Erreichung zu ermöglichen. Das natürliche Verlangen des Menschen nach dem natürlich Vollkommenen muß in irgend welchem Maße und Grade gestillt werden, wenn er nicht unselig sein und bleiben soll; das natürliche Verlangen desselben nach dem übernatürlich Vollkommenen kann dagegen auch ungestillt bleiben, weil die Seligkeit der vernünftigen Kreatur es nicht erfordert, daß sie gerade eine Seligkeit der vollkommensten Art sei, wie der den Gnadenbegriff zerstörende, falsche Optimismus will.

Hat der Mensch auf vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe hin weiterhin dann auch die übernatürliche Offenbarung Gottes und die beseligende Schauung desselben als das ihm wirklich bestimmte übernatürliche Ziel erkannt, dann erweckt er ein natürlich-aktuelles Verlangen nach demselben, weil es ihm nunmehr als ein wirklich bestimmtes und innerlich

[1] Vgl. die Abhandlung des Verfassers über „Gefühl und Gefühlsvermögen" im Jahresberichte der Görresgesellschaft 1884 (Sektion für Philosophie S. 55—56). Das Gefühl der Lust ist nicht bloß Befriedigung eines Begehrens, sondern auch eines Erkennens der vorbezeichneten, teleologischen Art, aber grundverschieden von der Befriedigung des Erkennens kraft einer ihm evidenten Sache.

mögliches erscheint, ohne im geringsten aber dessen Erreichung wirksam herbeiführen zu können.

Wenn das natürlich-aktuelle und das ihm zu Grunde liegende angeborene Streben weder ein Streben für noch ein Streben wider, also kein positives Streben wäre, dann könnte auch keine positive Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsbefriedigung eintreten. Die Wahrheiten und Güter der übernatürlichen Heilsordnung könnten in solchem Falle keine natürliche Erkenntnisbefriedigung gewähren, sie könnten von Vernunft wegen nur als der menschlichen Natur nicht widersprechende, nicht unmögliche erkannt werden, nicht aber als inhaltlich ihr mehr angemessene denn deren Gegenteil. Sie könnten auch keine natürliche Willens- und Gefühlsbefriedigung hervorrufen, keine affektvolle und thatkräftige Begeisterung entzünden. Es bliebe insofern nur Indifferenz übrig für alle höheren Heilswahrheiten und Heilsgüter. Eine solche Indifferenz muß aber als widersinnig gelten, denn was die menschliche Natur und deren Vermögen nicht bloß dem Scheine, sondern der That nach über sich selber hinaus erhebt, vervollkommnet, ihnen ein höheres Ziel und eine höhere Leistungsfähigkeit und höhere Schwungkraft verleiht, muß deren innerem Drange entsprechen, ohne ihnen bloß äußerlich zur Bekrönung gegeben zu sein wie das Diadem dem Haupte u. s. w. Der Nichtbesitz der höheren Heilswahrheiten und Heilsgüter — das ist insofern unser Ergebnis — würde die menschliche Natur nicht unselig machen, weil sie hierdurch keine Einbuße erlitte in all dem, was ihr von Natur wegen gebührt, der Besitz derselben sie aber mehr selig, ja im höchsten Maße selig machen, weil sie hierdurch eine über das rein Menschliche hinausgehende Erhebung, Pneumatisierung, Vergöttlichung aus Gnaden erfahren würde.

4. Das natürlich-aktuelle Verlangen der menschlichen Natur nach der beseligenden Schauung Gottes und den zu ihr hinführenden Heilsgnaden kann durch göttliche Gnade zu einem übernatürlich-aktuellen erhöht werden und als solches dann heilswirksamer- und unbedingterweise auf jenes höchste Ziel gehen und im Dunkel des Glaubens so der Herrlichkeit der Kinder Gottes entgegenharren. Daß aber alles und jedes Verlangen des Menschen nach diesen Heilsgütern ausschließlich ein übernatürliches sei im Sinne von Vasquez u. a. und in keinerlei Weise ein diesem letzteren zur Voraussetzung dienendes natürliches Verlangen der angeborenen und aktuellen Art, ist zu bestreiten. Wenn nämlich ein solches Verlangen ausschließlich nur ein von Gott eingesenkter übernatürlicher Gnadenantrieb wäre, also auch die Befriedigung desselben nur eine übernatürliche, dann würde die menschliche Natur als solche indifferent, neutral, gleichgültig sich zu ihnen verhalten, was aus den angegebenen Gründen nicht zugegeben werden kann.

5. Ob die Empfänglichkeit oder potentia oboedientialis der menschlichen Natur für das Übernatürliche, außer der passiven auch eine unmittelbar-aktive sein könne und sei im Sinne der Lehre von einem concursus simultaneus oder ob nur eine unmittelbar-aktive im Sinne der Lehre von einer praemotio physica, mag hier unerörtert bleiben, weil für apologetische Zwecke dieses nicht ins Gewicht fällt.

6. Ins Gewicht fällt für apologetische Zwecke dieses, ob die menschliche Natur auf Grund innerer, mystischer Erfahrung die Göttlichkeit und Wahrheit übernatürlicher Glaubensgeheimnisse auf irgend eine Art als glaubwürdig befinden, insofern also positive Inhaltskriterien hierfür geltend machen und Werturteile fällen könne. Nach all dem bisher Erörterten ist dieses nicht zu bezweifeln. Giebt es nämlich ein angeborenes und natürlich-aktuelles Verlangen der menschlichen Natur nach dem Besitze der höheren, geheimnisvollen Heilswahrheiten und Heilsgüter, wenngleich nur ein unwirksames und bedingtes, dann muß auch die Befriedigung, die sie dem menschlichen Geiste in innerer, mystischer Erfahrung gewähren, in irgend welchem Maße und Grade für deren Göttlichkeit und Wahrheit als Beweisgrund dienen können. Der Besitz oder Nichtbesitz derselben kann für ihn nicht indifferent oder gleichwertig sein.

Wenn die geheimnisvollen Wahrheiten einer übernatürlichen Offenbarung, insbesondere der christlichen, der angeborenen Sehnsucht der menschlichen Natur in Wahrheit entgegenkommen und sie in Wahrheit befriedigen, beseligen, wird das nicht ein Beweisgrund sein, daß sie von Gott herstammen, der Quelle alles Friedens und aller Seligkeit und folglich glaubwürdig seien? Wird vermöge des Kausalitätsprinzips aus ihren befriedigenden, beseligenden Wirkungen nicht auf Gott als ihre Ursache sich schließen lassen und anbetrachts der Untrüglichkeit desselben auf deren Glaubwürdigkeit? Hierauf kann nur bejahend geantwortet werden. Die Stillung der dem Menschen angeborenen Sehnsucht nach dem Höheren und Höchsten, die Vervollkommnung, Harmonisierung, Erhebung seiner Kräfte durch eine solche Offenbarung muß ein mächtiges Motiv für den göttlichen Ursprung und die Glaubwürdigkeit derselben selbst für den noch nicht gläubigen Menschen bilden. Die Angemessenheit der christlichen Offenbarung zur Schwäche der sündigen, erlösungsfähigen und erlösungsbedürftigen Menschennatur, der befriedigende, beseligende Eindruck, welchen die Ideen derselben — die Idee einer gnädigen Erhebung und Führung des Menschen, die Idee eines erbarmungsreichen Gottes, der seinen eigenen Sohn aus Liebe zu uns Mensch werden ließ und in den blutigen Tod dahingab — sowie die Vertretung dieser Ideen durch eine alle Stürme der Zeit überdauernde, auf feste Grundlage gestellte Kirche und die Verkörperung derselben in einem lebensvollen, zum Gemüte sprechenden Kulte

und einer ihnen weihevoll dienenden Kunst auf die unbefangenen Herzen ausüben, muß namentlich ein mächtiges Motiv bilden für die Göttlichkeit und Wahrheit einer solchen Offenbarung, also ein positiv vernünftiges Inhaltskriterium selbst für den noch nicht gläubigen Menschen. Hat nicht gerade die natürliche Heilssehnsucht des an innerer Zerrissenheit und Leerheit krankenden Heidentums und die Erfüllung, die sie durch das Christentum fand, ganz vorzüglich letzterem einen so empfänglichen Boden bereitet? Die Trostlosigkeit, welche die stolzesten Denker des Altertums als Trost priesen, konnte fürwahr doch nicht das Evangelium der Menschheit werden.

Die innere Erfahrung der befriedigenden, beseligenden Wirkungen des christlichen Glaubens und seiner Mysterien müssen um so mehr für den bereits Gläubigen ein stärkendes Motiv vernunftgemäßer Überzeugung bilden gemäß Christi Wort: Wenn jemand den Willen dessen thut, der mich gesandt hat, so wird er erfahren, ob diese Lehre aus Gott sei, oder ob ich aus mir selber rede (Joh. 7, 17), und gemäß dessen Worte: Die Wahrheit wird euch frei machen (Joh. 8, 32), und gemäß dem Worte des heiligen Paulus: Der Geist giebt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind (Röm. 8, 16). Der wirklich Gläubige erfährt nicht bloß die Erhabenheit, Hoheit, Schönheit, Angemessenheit der geheimnisvollen Wahrheiten des Christentums — nein! er hat sie auch aufgenommen im Glauben, er läßt sie auch lebendig werden in Gefühl und thatkräftigem Willen, erhebt betend seine Hände zu Gott, dem Vater aller Wahrheit und alles Trostes, wird so teilhaft einer Neugeburt seines Lebens und erfährt innerlich, daß dieser Glaube und dieses neuentstandene Leben ihm eine vordem ungeahnte und ungekannte Befriedigung verleihe und über sein ganzes Wesen den Hauch einer ihm bisher fremden Lebensseligkeit ausgieße und den Zauber einer neuen, himmlischen Welt über sein ganzes Dasein ausbreite. Er erfährt innerlich, daß die übernatürliche Offenbarung des Christentums wirklich sei als was sie sich uns ankündige im äußeren Worte der Schrift und der Kirche: Hilfe für den Bedrängten, erbarmungsreiche Huld für den Sünder, Erlösung, Heilung und Heiligung, Friede und Freude der Gotteskindschaft, erfährt innerlich, daß sie auch erfülle, was sie verheißt, und wird dann ganz unwillkürlich zu dem Geständnisse sich neigen: Eine Offenbarung, deren Inhalt so versöhnend, heiligend und beseligend wirkt, kann nur von Gott kommen, dem Urquell aller Harmonie und Seligkeit, die äußere Geschichte Christi als Heilandes und die von ihm ausgegangene Heilandsreligion erweist sich als göttlich und wahr dadurch schon, daß sie durch innere Geschichte in mir selber sich beglaubigt. Er wird sagen: Ich glaube nicht mehr bloß an Gott als meinen Erlöser und Heiliger auf das äußere Gotteswort hin, ich erfahre

ihn in mir auch innerlich in seinen erlösenden und heiligenden Wirkungen, ich glaube nicht mehr bloß an Jesus, meinen gottmenschlichen Heiland und Seligmacher und an die von ihm gestiftete Kirche und deren Heilsmittel auf das äußere Offenbarungswort hin, ich erfahre dieses alles auch innerlich in seinen Wirkungen. Solche Erfahrungen können nicht bloß regenerierend wirken auf einzelne, sondern auch auf die menschliche Gesellschaft. Sie könnten vor allem auch dazu beitragen, die in sich so zerrissene, aus so vielen Wunden blutende moderne Menschheit, wenn die Not aufs höchste gekommen, wiederzuerobern für ein lebendiges Christentum und auf dessen fester und bleibender Grundlage eine Periode neuen Kulturfortschrittes zu inaugurieren.

Apologetische Beweiskraft der mystischen Inhaltskriterien.

I. Kommt nun den mystischen Inhaltskriterien eine apologetische Beweiskraft zu, so entsteht die Frage: in welchem Maße und Grade ihnen eine solche zukomme? Werden sie die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungsgeheimnisse zu einer objektiv gültigen, zweifellosen Gewißheit zu erheben im stande sein unabhängig von allen ihnen vorleuchtenden metaphysischen und apologetischen Erkenntnisgründen? Oder werden sie rein als solche die Glaubwürdigkeit derselben nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit darzuthun vermögen? Werden sie Werturteile von evidenter oder von bloß wahrscheinlicher Art ermöglichen? Offenbar nur das letztere. Was bezüglich der allgemeinreligiösen Ideen gilt, das gilt um so mehr bezüglich der christlichen. Nur irgend welche Evidenz der Sache bildet dort wie hier einen objektiven, jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheitsgrund. Weder intellektuelle Schauungen noch Befriedigungen der Bedürfnisse unserer Natur, unserer Erkenntnis-, Gefühls- und Willenskräfte vermögen objektive Gewißheit zu erzeugen ohne alle und jede — innere oder wenigstens äußere — Evidenz der Sache.

Schon bezüglich der allgemeinchristlichen Ideen der Erlösung und Heiligung vermögen sie objektive Gewißheit nicht zu erzeugen trotz des Erhebenden und Beseligenden, das ihnen innewohnt. Nur eine auf moralische Evidenz sich gründende Vernunftansicht vermag ihnen die Gewähr sachlicher Wahrheit zu bieten. Verschiedenen neuzeitlichen Systemen gegenüber ist vom Standpunkte eines hier vorausgesetzten Theismus aus zu sagen: Gott kann um seiner Allvollkommenheit willen nicht Irrtum inspirieren zum Zwecke der Beglaubigung desselben und nicht auf positive Weise kooperieren zum Zwecke der Sünde, um durch deren stufenweise Überwindung mehr und mehr das Wahre und Gute sieghaft zu machen in der Welt. Daß er als der Allvollkommene im Bereiche der natürlichen

Weltregierung nur vervollkommnend und nicht auf derartige Weise entvollkommnend und auch nicht auf bloß neutrale Weise wirken könne völlig unbekümmert um den Gang der Dinge, wie sie immer gehen mögen, das ist eine moralische Evidenz und Vernunftnotwendigkeit von objektiv-gültiger Art, und um so mehr ist es in Konsequenz dessen eine solche, daß er nur vervollkommnend, nur vermittelnd und heiligend und nicht entvollkommnend, nicht zersetzend und entheiligend wirken könne, wenn er aus freier Gnade sich in höherer, übernatürlicher Weise offenbaren will. Die Grundideen der übernatürlichen und besonders der christlichen Offenbarung sind die der Vervollkommnung, der Vermittlung und Heiligung. Daß diese Grundideen ihre Realisierung finden müssen, wenn sich Gott auf freie, ungeschuldete oder übernatürliche Weise offenbaren will, daß er in solchem Falle nicht als eine entvollkommnende, entgöttlichende, sondern nur als eine vervollkommnende, vergöttlichende Macht d. h. nicht als bloßer Herrscher sich offenbaren könne, sondern sich zugleich als Mittler, Heiliger offenbaren müsse und uns des schauenden Besitzes seiner eigenen Natur teilhaft machen müsse, wenn er auf vollkommenste Weise uns beseligen will, drängt sich uns als eine moralische Evidenz und Vernunftnotwendigkeit auf, gegen welche ein vernünftiger Zweifel nicht aufkommen kann, ist also ein Inhaltskriterium, welches den Charakter eines objektiv gültigen Gewißheitskriteriums beanspruchen kann.

Theosophische Schauungen und bloße Gefühlsbefriedigungen vermögen um viel weniger noch eine volle Gewähr objektiver Wahrheit zu bieten bezüglich der in den christlichen Geheimnissen uns entgegentretenden bestimmteren, spezifischen Gestaltungen jener unbestimmten, allgemeinen Grundideen. Daß Gott als unser Herr, unser Mittler und Heiliger nicht bloß ein überweltlich-persönliches Wesen sei, sondern ein in drei real verschiedenen Personen subsistierendes Wesen, welches durch den menschgewordenen Gottessohn die gefallene Menschheit zu erlösen beschlossen hat und wirklich erlöst hat und durch die Kirche und deren Sakramente die Heiligung derselben wirkt und sie zu dem aus Gnaden ihr vorbestimmten übernatürlichen Endziel der dereinstigen Schauung Gottes und dessen beseligenden Genusses emporführt — all diese bestimmteren, spezifisch-christlichen Ideen drängen sich uns vermöge mystischer Erfahrung zwar als höchst befriedigende, beseligende Wahrheiten auf, doch nicht mit einer moralisch so bewältigenden Evidenz und Vernunftnotwendigkeit, daß sie eine völlig sichere Beglaubigung ihrer objektiven Wahrheit erweckten. Die Erfahrung trostgewährender, beseligender Eindrücke derselben mag für den einzelnen eine völlig evidente sein, weil eine unbezweifelbare psychische Thatsache; daß sie normalen, ja göttlichen Ursprungs sei, ist sachlich aber nicht evident für ihn, so daß er

insofern einem berechtigten Zweifel Raum geben kann, ja konsequenterweise Raum geben müßte. Wie leicht kann hier nicht Täuschung unterlaufen? Wie leicht kann nicht als Zeugnis des Heiligen Geistes erscheinen, was in Wahrheit nur einer überschwenglichen oder gar abnormen Geistesrichtung entquillt? Welchen Einfluß äußern hier nicht gar leicht individuelle und wechselnde Gemütsstimmungen und Neigungen? Die innerlich mystischen Erfahrungen der befriedigenden Macht und Wirksamkeit der spezifisch christlichen Ideen sind — außerordentliche Gnadenführungen Gottes abgerechnet — zwar positive Inhaltskriterien, aber rein als solche doch nur Wahrscheinlichkeitskriterien. Zu Gewißheitskriterien können sie nur erhoben werden, wenn sie hinreichende Verstärkung und Ergänzung finden durch anderweitige Kriterien und zwar durch positive Thatsachenkriterien, indem sie sich uns nicht wie die oben bezeichneten, allgemeineren Grundideen auf rein inhaltliche Weise bewahrheiten kraft moralischer Evidenz, sondern nur auf das Offenbarungswort Gottes hin. Die mystischen Erfahrungen übersinnlicher und übernatürlicher Dinge können sich rücksichtlich der Gewißheit mit den Erfahrungen der sinnlichen Dinge, die mystische Erfahrungswissenschaft mit der exakt-sinnlichen nicht gleichstellen. Die auf deren Grunde sich aufbauende mystische Theologie kann über ein bloßes Wahrscheinlichkeitswissen nicht hinauskommen ohne eine auf festem historischem Grunde sich aufbauende positive Theologie. Die Wissenschaft der göttlichen Dinge läßt sich nicht in eine bloß mystische Erfahrungswissenschaft oder physica sacra auflösen[1].

Aus diesem allem erhellt auch, daß von einem Angemessenheitskriterium in doppeltem Sinne die Rede sein kann: im Sinne eines Gewißheitskriteriums betreffs der oben bezeichneten, bloß unbestimmten, allgemeinen Grundideen und eines teils intellektuellen, teils mystischen Wahrscheinlichkeitskriteriums betreffs der bestimmteren, spezifischen Ideen der übernatürlichen und besonders christlichen Offenbarungsgeheimnisse. Eine übernatürliche Offenbarung muß der natürlichen angemessen sein; wie sie es im einzelnen sei, läßt sich durch innerlich mystische Erfahrung nicht zweifellos beglaubigen[2].

II. Die protestantische Theologie betrachtete und betrachtet zum großen, ja zum größten Teile als Hauptkriterium des christlichen Glaubens die innere Erfahrung der unser Gefühl und Seligkeitsstreben befriedigenden Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Offenbarungswortes.

1. Nicht eine intellektuelle sondern eine gefühlsmäßige Erfahrung, eine Gefühls- oder Herzenserfahrung soll dieses Kriterium sein.

[1] Vgl. die Schrift des Verf. über „Wissenschaft und Auktorität" (München 1868) S. 178—185.

[2] Vgl. J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit V (2. Aufl.), n. 488.

Nicht innere Erfahrung im Sinne eines intellektuellen Schauens, Wahrnehmens, Erlebens, sondern die innere Erfahrung als Gefühl dessen, was unser Seligkeitsstreben befriedigt, unser Seligkeitsinteresse ausmacht, soll Kriterium oder Gewißheitsgrund des Heilsglaubens und der auf ihm ruhenden Glaubenswissenschaft sein. Sie soll solch ausreichendes Gewißheitskriterium sein, ohne vorgängiger metaphysischer oder apologetischer Vernunftbeweise, ohne am Ende selbst der moralischen Vernunftbeweise Kants zu bedürfen. Dieses Kriterium haben wir unsererseits als ein mystisches bezeichnet, wie es ja auch verschiedene protestantische Theologen so bezeichnet haben[1]. Da aber Gefühle und Triebe und ein von ihnen geleitetes Erkennen gar leicht von täuschender Natur sind, so kann nicht ein solch mystisches Kriterium, sondern nur ein objektiv begründetes Kriterium gewißheitserzeugend wirken. Wie alle und jede Gewißheit, so muß also auch die Gewißheit des Offenbarungsglaubens, ob er subjektiverseits ein bloß menschlicher oder ein göttlicher sein möge, einen objektiv zureichenden Gewißheitsgrund zur Stütze haben, um ein rationabile obsequium fidei zu sein.

Alle derartigen mystischen Erfahrungen können zum Ausdruck kommen in Gefühlsurteilen. Diese sind Werturteile, welche nur den unser bewußtes Fühlen und Streben befriedigenden oder nicht befriedigenden, Lust oder Unlust erweckenden Eindruck irgend welcher Dinge zum Ausdruck bringen; sie sind aber keine auf sachliche Vollkommenheit gehenden Werturteile, weil keine auf sachlicher Evidenz beruhenden Seinsurteile. Sie können letztere begleiten, ohne selber solche zu sein; Gefühlswert ist nicht eo ipso Sachwert. Bezüglich derartiger, bloß subjektiver, gefühlsmäßiger Werturteile sagt mit Recht M. Scheibe: „Der Grund der Wertbeurteilung der Gegenstände kann nur in uns liegen, die Normen müssen in uns ihren Sitz und Ursprung haben.“ „Der Normen und Werte, der Billigung und Mißbilligung, des Vorziehens und Verwerfens können wir allein inne werden in Gefühlen der Lust und Unlust. Werturteile drücken also nicht aus, was der Gegenstand an sich ist, sondern das, was er für uns ist.“[2] Derselbe Autor sagt weiterhin jedoch, die religiösen

[1] Andere protestantische Theologen bezeichnen als mystisch nur solche Richtungen, welche eine unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott und Christus annehmen im formalen Sinne des Wortes oder die innere, christliche Erfahrung von der äußeren, objektiven Grundlage der Person Christi, wie er in der Gemeinde fortlebt und in der Bibel uns entgegentritt, zu sehr ablösen oder jene Erfahrung nur aus besonders lebendigen, intensiven Gefühlserregungen im Sinne des Pietismus, Methodismus oder aus unmittelbaren Versenkungen und Entzückungen ins Göttliche u. s. w. entstehen lassen. Es handelt sich insofern lediglich um eine quaestio vocis.

[2] Max Scheibe, Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen (Halle 1893) S. 26—27.

Urteile seien zwar keine Seinsurteile von theoretisch-interesseloser Art, wohl aber Seinsurteile von anderer Art, die ebenfalls Anspruch auf objektive Wirklichkeit und Allgemeingültigkeit haben, weil motiviert durch praktisches Bedürfnis und Gefühl, sie seien objektive Seinsurteile als „Postulate auf Grund von Werturteilen“ [1]. Dagegen erinnert ein anderer Autor, religiöse Urteile seien allerdings auch Seinsurteile, als solche indessen nicht Postulate aus Werturteilen oder Gefühlsurteilen, sondern mit letzteren identisch, indem die religiösen Gefühlsurteile selber schon das „Vertrauen“ auf die Wirklichkeit ihrer Objekte in sich besaßen, ohne daß man erst vermittelst eines Postulates diese Wirklichkeit gewinnen mußte [2]. Ein dritter Autor bemerkt aber mit Recht, daß „von diesen beiden Verfahrungsweisen zur Begründung des Dogmas die eine der andern wert ist, d. h. daß sie beide gleich unwert sind und daß da denn doch am Ende die alte ehrliche metaphysische Begründungsweise noch den Vorzug verdient“ [3]. Postulate aus solchen Werturteilen oder — was dasselbe ist — aus Gefühlsurteilen können so wenig wie diese letzteren selber eine sichere Bürgschaft für die Wahrheit der Glaubensobjekte bieten. Die ethischen, ästhetischen und religiösen Gefühlsurteile sind allerdings auch Seinsurteile, doch Seinsurteile, die nur auf subjektive Gefühlsgründe sich stützen, also nur individuelle Geltung haben, keine Seinsurteile, die auf objektiven Sachgründen beruhen, also eine Geltung haben für alle und für jeden. Infolgedessen können sie leicht Illusionen verfallen. Um vor solchen sich zu sichern, müssen sie Erkenntnisurteile zur Grundlage haben, die eine jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Gewißheit beanspruchen können. Schon das gemeinvernünftige Bewußtsein vermag einigermaßen derartige Seinsurteile zu erzielen, auf sachlich entsprechendere, vollkommenere Weise jedoch nur das wissenschaftliche Bewußtsein. So vermögen die allgemein-religiösen Ideen der natürlichen Offenbarung und die unbestimmteren Grundideen der übernatürlichen Offenbarung, wie gezeigt worden, mit einer wenigstens moralischen Evidenz beglaubigt zu werden und desgleichen auch, wie sich zeigen wird, die Thatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, wenngleich nicht direkt die Wahrheit der wesentlich übernatürlichen, christlichen Glaubensgeheimnisse. Auf dem Grunde bloßer Gefühle und Gefühlserfahrungen wird sich niemals ein sicheres religiöses Wissen und eine sichere religiöse Wissenschaft (Religionsphilosophie, Apologetik, Dogmatik) aufbauen lassen. Durch alle möglichen Bemühungen

---

[1] Max Scheibe a. a. O. S. 33—54.

[2] Otto Ritschl, Über Werturteile (Freiburg 1895) S. 15 Anm. S. 22 Anm. S. 24—27.

[3] A. Döring in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (1897) S. 134—136.

und künstliche Wendungen wird man diesem Ergebnisse nicht zu entkommen vermögen.

Eine Illustration dessen bietet schon die Geschichte der mystischen Glaubenstheorien des Protestantismus, wie sie sich seit Reformationszeiten bis heute in so verschiedenen und wechselvollen Gestalten zur Entwicklung gebracht haben, als beredter Zeuge. Sie haben sich alle auf die Grundlage innerer geistlicher Erfahrung gestellt innerhalb der größeren und mancher kleineren Bekenntnisgemeinschaften. Diese Erfahrung sollte den letzten Glaubwürdigkeitsgrund und Glaubensgrund der Heilsoffenbarung bilden. Wie unsicher und voll der Schwankungen erwies sich dieselbe aber nicht? Sie war bloße Herzens- oder Gefühlserfahrung. „Mein Gefühl kann mir jedoch“ — bemerkt mit Recht E. Zeller — „immer nur sagen, daß eine Annahme mir zusagt, daß sie meinen Bedürfnissen, Neigungen und Überzeugungen entspricht; ob sie dagegen an sich wahr ist, läßt sich nicht nach Gefühlen, sondern nur nach Gründen bestimmen“ [1]. Die theoretische Erkenntnis der Dinge an sich preiszugeben und kraft praktischen Gefühles und Willens ihrer dennoch in irgend welchem Maße und Grade wieder habhaft werden zu wollen, kann nicht zum vorgesetzten Ziele führen. Werturteile ohne ihnen zu Grunde liegende theoretische Erkenntnisurteile von objektiver Geltung und Währung reichen hierzu nicht aus. Sie reichen nicht aus, den Inhalt der christlichen Heilsoffenbarung zweifellos zu beglaubigen, soweit er sich auf ewige, überzeitliche Wahrheiten erstreckt und ebensowenig und weniger noch, soweit er auf zeitlich-geschichtliche Wahrheiten sich erstreckt. Wie könnten sie ohne Verstärkung durch Thatsachengründe die großen Fundamentalthatsachen derselben dem einzelnen verbürgen? Wie könnten sie je feststellen, daß durch Christus die sündenvergebende Macht und der gnadenvolle Liebeswille Gottes zur Offenbarung gekommen sei und fort und fort in uns zur Offenbarung komme, daß also dem christlichen Gemeindebewußtsein und Schriftzeugnis bezüglich des Werkes und der Person Christi Realität zukomme? Wie ließe sich dieses alles durch bloße Gefühlserfahrungen und Gefühlsurteile zweifellos beglaubigen? Diese Schwierigkeit vermag weder die protestantische Theologie der orthodoxen Richtung noch jene der liberalen Richtung gründlich zu überwinden.

2. Die ältere Theologie orthodox lutherischen und reformierten Bekenntnisses hatte die fides divina an die Heilsoffenbarung und die göttliche Eingebung der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde auf den Grund innerer Herzens- oder Gefühlserfahrung gestellt, das Problem aber, ob und wie letztere als Gewißheitsgrund derselben dienen könne, ungelöst

[1] Vorträge und Abhandlungen I (1875), 318—319.

gelassen. Die moderne Theologie positiv-gläubiger Richtung, wie sie sich auf hervorragende Weise in Franks „System der christlichen Gewißheit“ ausprägte, ist zur Einsicht gelangt, daß die innere, geistliche Erfahrung in subjektiven Erregungen und Eindrücken bestehe, welche durch das von außen vorgelegte Glaubenswort in unserem Gemüte hervorgerufen werden, daß also von solcherlei Thatsachen ausgegangen werden müsse, wenn eine fides divina bezüglich jener Objekte eine Vergewisserung erlangen solle. Sie geht also von geschöpflichen Erfahrungsthatsachen aus. Zunächst von der Erfahrungsthatsache unserer Heilsbedürftigkeit. Ein desiderium innatum, ein angeborenes Heilsverlangen wohnte schon dem urständlichen Menschen ein. Ist aber der gefallenen, verdorbenen Natur des Menschen ein solches Verlangen noch geblieben? Oder ist der Widerspruch derselben gegen alle höheren oder sogen. geistlichen Dinge ein so starker, daß das Verlangen nach denselben ausschließlich nur Gnadenwirkung des Heiligen Geistes ist, der unsere Herzen empfänglich macht für das von außen her gebotene Heilswort und für dieses in unserem Innern Zeugnis giebt? Diese Frage ist orthodoxerseits entweder gar nicht bestimmt aufgeworfen worden oder hat eine ungleiche Beantwortung gefunden, je nachdem die Beschaffenheit der sündigen Natur des Menschen so oder anders angesetzt wurde. Wie dem immer sein möge, gleichviel. Diese ganze Lehrrichtung treibt jedenfalls darauf hinaus, von Thatsachen der Erfahrungswelt aus eine Brücke zu bauen zur Gewinnung einer fides divina. Sind weiterhin nicht auch die verschiedenen, die Heilsbedürftigkeit befriedigenden Gefühlseindrücke solche Thatsachen? Und wie soll von ihnen aus der göttliche Geist dem einzelnen kund werden als derjenige, der ihm da Zeugnis giebt von der Wahrheit des Heilswortes? Etwa kraft unmittelbarer Schauung desselben im Sinne des Theosophismus oder gar des Ontologismus? Das liegt dieser Lehrrichtung fern. Der göttliche Geist kann in deren Sinne dem einzelnen als Zeugnisgebender nur kund werden kraft des Kausalitätsprinzips und nicht anders. Nur kraft dieses Vernunftprinzips können jene Eindrücke als natürliche verneint und als übernatürlich-göttliche bejaht werden, um auf deren Grund hin den Heilsglauben zu vollziehen.

Überdies bleiben für diese orthodoxe Lehrrichtung der modern protestantischen Theologie noch andere Schwierigkeiten zu überwinden übrig. Zuerst harrt das Problem einer Lösung, ob und wie von derartigen geschöpflichen Erfahrungsthatsachen, Eindrücken aus ein göttlicher Glaube entstehen könne[1]. Dieser göttliche Glaube geht ferner dahin, daß Gott

[1] Die katholischerseits so viel erörterte Frage, ob geschöpfliche Thatsachen überhaupt, also auch solch psychische Thatsachen, in das Motiv des göttlichen Glaubens selbst nur als Teilmotive eintreten können, blieb hier unerörtert. Vgl. S. 118.

jeden, der vertrauensvoll das Heilswort aufnimmt, aus Gnaden als gerecht spreche, obwohl er nicht gerecht ist, obwohl er nach wie vor Sünder ist. Wie kann man aber Gottes Worte vertrauen, wenn er nicht wahrhaft ist in seinem Worte, wenn er aus Gnaden gerecht spricht, ohne aus Gnaden zugleich gerecht zu machen? Endlich soll dieser göttliche Glaube auf bloße Herzens- oder Gefühlserfahrung hin entstehen; die Thatsachen oder Eindrücke einer solchen aber, selbst wenn sie göttlich übernatürlichen Ursprunges sind, können keinen objektiven Gewißheitsgrund desselben abgeben.

3. Die liberale Theologie des modernen Protestantismus unterliegt großenteils den nämlichen Schwierigkeiten. Sie hat den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung Gottes, von natürlichem und übernatürlichem Glauben vielfach aufgelöst und fallen lassen, hat den Glauben an die Heilsoffenbarung vielfach nicht mehr als fides divina, als übernatürlich-göttlichen Gnadenglauben, sondern als menschlichen Glauben an die göttliche Offenbarung gefaßt und inhaltlich diesen Glauben mehr oder minder verflüchtigt und eine göttliche Eingebung der Offenbarungsurkunde im eigentlichen Sinne des Wortes preisgegeben und den Glauben teilweise nicht bloß auf den Grund einer theologischen Gefühlserfahrung gestellt, sondern auch einer philosophisch-praktischen im Sinne des Neukantianismus. Sie faßt den rechtfertigenden Glauben wie die orthodoxe Theologie zwar ebenfalls auf als Vertrauen zu dem Heilsgotte, der uns in Christus die Gnade bereitstellt und zuwendet trotz unserer Sünde, will aber im Gegensatze zu derselben die intellektuellen Akte des Wissens und der Zustimmung nicht in dessen Wesen einbefaßt oder als notwendige Vorstufen desselben betrachtet wissen. Sie muß sich auch ihrerseits aber die Frage vorlegen: Woher kommt für den einzelnen die objektive Gewißheit des Sünden- und Schuldgefühles und der Heilsbedürftigkeit und eine von allem theoretischen Wissen und Beweisen, von aller historischen und metaphysischen Wissenschaft unabhängige Heilsgewißheit eines überweltlich persönlichen Gottes und seiner Wahrhaftigkeit und seines Gnadenwillens und der im Bewußtsein der Gemeinde fortlebenden Person Christi als Offenbarers und Vermittlers dieses Gnadenwillens und einer Begnadigung durch Gott trotz der Sünde und einer ewigen Beseligung? Sie muß nolens volens auch ihrerseits zugeben, daß die Heilsgewißheit als Vertrauen (fiducia) auf die durch die Rechtfertigung uns zugewendete Gnade eine Kenntnis und ein Fürwahrhalten der vorbezeichneten Heilsthatsachen und Heilslehren (notitia et assensus) mit einschließe oder voraussetze, wenn sie auch Trinität Gottes und Gottheit Jesu, Wunder und stellvertretende Genugthuung Jesu, Inspiration der Heiligen Schrift u. s. w. im orthodoxen Sinne nicht anerkennt. Wie die orthodoxe Theo-

logie ein Fürwahrhalten der Heilsthatsachen und Heilslehren nicht auf einen intellektuellen Grund, sondern auf den Grund der beseligenden Kraft und Wirksamkeit derselben stellte und stellt, so wird auch sie ein solches Fürwahrhalten auf den nämlichen Grund stellen müssen trotz des verengerten Kreises derselben. Auch sie wird sich gleich der orthodoxen Theologie die Frage vorzulegen haben: ob eine auf bloße Herzens- oder Gefühlserfahrung gegründete Heilsgewißheit nicht eine unausreichend motivierte, also nur vermeintliche Gewißheit sei?

4. Die katholische Theologie wurde und wird oftmalen der Unwissenschaftlichkeit geziehen. Eine unleugbare geschichtliche Thatsache ist aber jedenfalls dieses, daß sie wenigstens größere Anforderungen sowohl an die Wissenschaft der Vernunft wie an die Wissenschaft des Glaubens stellt als die protestantische Theologie verschiedener Richtungen. Die protestantische Theologie orthodoxer Richtung von ehedem und heute giebt zum größten Teile eine feste Vernunftwissenschaft der übersinnlichen Dinge preis und stellt die Glaubenswissenschaft vorherrschend auf den Grund einer bloßen Herzenserfahrung, indem sie nur wissen will, was Gott und was Christus für uns sind, nicht was sie an sich sind, giebt also auch die Theologie als eigentliche Glaubenswissenschaft preis. Die protestantische Theologie modern-liberaler Richtung hat an einer metaphysischen Weltanschauung nur festgehalten, soweit sie durch die Bande der Schellingisch-Hegelschen Spekulation sich fesseln ließ, hat beinahe durchgehends ihr dann aber einen Scheidebrief ertheilt und sich bezüglich aller übersinnlichen und übernatürlichen Dinge ebenfalls auf den Grund einer bloßen Herzenserfahrung gestellt, nur daß sie den Umkreis all dessen, was durch diese verbürgt werden sollte, also auch den Umkreis der sogenannten Fundamentalartikel des Heiles enger zog, ja auf ein Minimum einschränkte und mehr das praktische Moment des Heilsglaubens hervorkehrte und betonte als das theoretisch-historische. Der heftige Kampf, welchen diese beiderseitigen Richtungen miteinander führen, bewegt sich auf demselben, gemeinsamen Boden bloßer Herzens- oder Gefühlserfahrung. Die Theologie kann hier beiderseits nur eine Wissenschaft sein, welche die biblisch-historische Forschung zu pflegen und die Gefühlszustände christlicher Heilserfahrung zu beschreiben, formell zu verarbeiten und auf negative Weise gegen Angriffe zu schirmen hat; auf positive Weise letzteren eine objektive Gültigkeit zu sichern und über einen bloßen Gefühlsphänomenalismus hinauszukommen, bleibt hier trotz des Aufgebotes so vielartiger, in edlem Wettstreite und Ringen begriffener Kräfte eine unerfüllbare Forderung. Erfüllbar wäre diese Forderung den nachkommenden Erörterungen zufolge nur, wenn die auf Gefühls- oder Herzenserfahrungen sich stellende Begründungsweise des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubens-

wissenschaft (Dogmatik und theologische Ethik) eine Ergänzung und Verstärkung fände durch die historisch-philosophische Begründungsweise, wie sie protestantischerseits durch die socinianischen und arminianischen Theologen, durch Hugo Grotius, Abbadie und die Theologen der Wolffschen Schule, durch Storr, Flatt, Steudel, Voigt u. a. angebahnt wurde. Dadurch würde eine Annäherung herbeigeführt an die katholischerseits von Väterzeiten an in Ausübung gebrachte, traditionelle Begründungsweise und ein Schritt gethan sein, um die divergierenden Richtungen, welche insofern den Protestantismus in sich selber und mit dem Katholizismus entzweien, in konvergierende zu verwandeln. Hierzu wäre vor allem erforderlich, das Wesen des Gefühls in Erörterung zu ziehen und eine Verständigung darüber zu gewinnen, daß Gefühlseindrücke rein als solche auf keinerlei Gebiete je einen objektiven Gewißheitsgrund bilden können.

III. Bezüglich der jenseits des Rheines geführten Kontroversen über die apologetische Methode sei folgendes bemerkt: Die von den Vätern, mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Theologen geübte apologetische Methode war nicht stets eine dogmatische, sich bewegend auf der Basis des biblisch-kirchlichen Autoritätsprinzips, sondern zum Teil auch eine philosophische, ausgehend von metaphysischen Vernunftprinzipien und äußerlich-geschichtlichen oder innerlich-psychischen Erfahrungsthatsachen. Sofern sie speziell ausging von psychischen Thatsachen des Gefühls- und Willensbedürfnisses und deren Befriedigung durch die Heilswahrheiten und Heilsgüter des Christentums, war sie eine Methode von mystisch-psychologischer Art. Die ältere Apologie vereinigte in sich all diese Methoden, die dogmatische und philosophische der metaphysisch-historischen und mystisch-psychologischen Art, um die eine oder die andere in Anwendung zu bringen für Gläubige oder für Häretiker und Ungläubige je nach Bedarf. Erst in neuerer Zeit wurde das dogmatische und philosophische Beweisverfahren mehr geschieden, indem sowohl innerhalb der Apologie des Christentums wie in der von ihr abgezweigten Apologetik oder sog. Fundamentaltheologie bald das eine bald das andere eingehalten wurde je nach dem Zwecke, den man erstrebte. Das dürfte sich aus dem früher gegebenen geschichtlichen Überblicke derselben genugsam ergeben haben. Es läßt sich also nicht mit Fug sagen, daß die apologetische Begründungsweise des Glaubens, welche von uns als mystische bezeichnet worden ist, und in dem oben bemerkten Sinne auch als eine psychologische bezeichnet werden kann, eine wesentlich neue sei; dieses kann sie nur sein der Ausbildungsweise nach, welche ihr in Rücksicht auf die modernen Lebens- und Gesellschaftsfragen zu teil werden kann und besonders in den Lehrbüchern mehr zu teil werden soll als es bisher der Fall gewesen.

Ist eine Apologie und Apologetik von solcher Tendenz und Richtung in der Gegenwart nun berechtigt? In gewissem Sinne ist sie allerdings berechtigt, ja vollberechtigt. Sie ist es, sofern sie sich zur Aufgabe stellt, die psychischen Veranlagungen und Bedürfnisse des Menschen für die übersinnlichen und übernatürlichen Dinge und für deren segensreiche Kraft und Wirksamkeit klarzulegen und besonders den Nachweis zu erbringen, daß das Übernatürliche im Natürlichen als ein Transzendentes im Immanenten auf affektive und effektive Weise sich bekunde und beglaubige und im menschlichen Herzen einen Apologeten finde, dessen Stimme über die irdische Welt hinüberhallt in eine Welt des Jenseits. Eine solche Apologie und Apologetik ist ferner auch berechtigt, ja vollberechtigt, sofern sie den Bedürfnissen moderner Kultur auf allen möglichen Gebieten — dem wirtschaftlich-sozialen, sittlich-religiösen, wissenschaftlichen und ästhetischen — gerecht werden will und das positive Christentum als ihnen Rechnung tragend aufweist und insbesondere den Katholizismus in solchem Sinne als Prinzip des wahren Fortschritts faßt. Sie ist weiter berechtigt, ja vollberechtigt, sofern sie auch alle Bestrebungen auf außerchristlichem und außerkirchlichem Gebiete kennen zu lernen und ihren anerkennenswerten Elementen nach zu würdigen sucht, ohne sich grundsätzlich von ihnen abzuschließen und fernzuhalten, ohne auch einem zu falschen Konzessionen geneigten Kommunionismus anheimzufallen.

Eine solche Apologie und Apologetik muß dagegen als unberechtigt gelten, sofern sie aus bloß psychischen Bedürfnissen des natürlichen Menschen und deren Befriedigung durch die übersinnliche und übernatürlichen Dinge nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit allgemein gültiger Evidenz und Gewißheit deren objektive Wahrheit auf rein inhaltliche Weise darthun wollte mit Hintanstellung oder völliger Preisgebung der Metaphysik und einer an diese sich anschließenden Thatsachenapologie oder Thatsachenapologetik. Sie müßte deshalb als unberechtigt gelten, weil sie auf solche Weise über die Immanenz psychischer Strebungen und Gefühlserfahrungen hinaus nicht in sicherem Gange einer Welt übersinnlicher und übernatürlicher Transzendenzen sich vergewissern könnte und von der Höhe eines gefühlsseligen Mystizismus folgerichtig in die Niederungen des Neukantianismus oder Positivismus abstürzen müßte. Sie müßte endlich auch als unberechtigt gelten, wenn sie die auf die übernatürlichen Heilsgüter und die beseligende Gottschauung als deren Gipfel hingehenden Postulate nicht bloß als bedingte Wünsche, Velleitäten auffassen würde, sondern als in der menschlichen Natur anrechtlich begründete Forderungen gleich den übersinnlichen Gütern der natürlichen Seligkeitsordnung und nolens volens hierdurch einer rationalistischen Weltanschauung, nach wem sie sich immer benennen möchte, Thür und Thor öffnen würde.

Der Wille hat einen großen Einfluß auf Wissen und Wissenschaft, sowohl rücksichtlich der Bethätigung wie rücksichtlich der Zustimmung zu solchen Thatsachen und Lehren, welche nicht von reiner Evidenz für uns sind, also nicht eine schlechthin zwingende, sondern nur moralisch zwingende Gewißheitskraft besitzen. In solchen Fällen hat der Wille den Mangel der Evidenz zu ersetzen. Doch auch in solchen Fällen müssen es sachliche Gründe sein, welche den Willen berechtigen, ja nötigen, dem Intellekte den Befehl der Zustimmung zu erteilen trotz teilweiser Inevidenz der Sache, selbst wenn eine solche Zustimmung den instinktiven Strebungen und Gefühlsstimmungen zuwidergehen würde. Wird der einzelne die Wahrheit seiner Erinnerungen vernünftigerweise etwa von Gefühlsgründen abhängig machen? Wird der Historiker etwa auf solche Gründe hin die geschichtliche Wahrheit vergangener Ereignisse annehmen z. B. den Sieg Cäsars über Pompejus, den tragischen Tod der Kleopatra, die Christenverfolgungen und den heldenmütigen Tod so vieler Märtyrer u. s. w.? Wird ein Naturforscher die über seine bisherigen Erfahrungen weit hinausgreifende, allgemeine Gültigkeit der Naturgesetze vernünftigerweise von irgend welchen Stimmungen, Affekten für oder wider beeinflussen lassen? Wird der über die Erkenntnis der thatsächlichen Welt hinausgehende Metaphysiker, Ethiker und Ästhetiker, Apologete und dogmatische Theologe andern Maximen zu folgen haben? Nein, hier überall ist die annähernde, moralische Evidenz der Sache dasjenige, was den Willen berechtigt und nötigt, dem Intellekte eine Zustimmung anzubefehlen und den Mangel einer völligen zu ersetzen. Die apologetische Methode muß demgemäß, um objektive Gewißheit durch ihre Beweisführung zu erzielen, in erster Linie eine auf sachliche Gründe sich stützende Methode sein; Gefühle können insofern nur von begleitender Art sein. Alle Wahrheitserkenntnis hat ideale Lust zur Folge wie überhaupt so auch hier. Den Gefühlen kommt zu solchem Behufe eine motivierende Kraft nur in zweiter Linie zu; nur auf verstärkende, nicht auf tonangebende Weise kommt eine solche ihnen zu.

Anbetrachts der Thatsache nun, daß so viele Geister der Jetztzeit den Sinn für metaphysische Erkenntnis und eine von ihr ausgehende apologetische Beweisführung halbweg oder völlig verloren haben, dennoch aber der Enge und den Bedrängnissen des irdischen Lebens zu entkommen suchen und nach Befreiung aus denselben und nach Beseligung als Ziel ringen und somit weit eher Gefühlsgründen als Erkenntnisgründen zugänglich sind, wird die apologetische Methode gehalten sein, zum Zwecke der Verständigung auf den Standpunkt derselben sich zu stellen und den Beweis anzutreten, daß alles irdische Ringen und Kämpfen, Streben und Handeln ohnmächtig sei zur Erreichung dieses Zieles, wenn nicht höhere Mächte von übersinnlicher und übernatürlicher Art rettende und heilbringende

Hilfe bringen, und wird auf solche Weise die subjektive Empfänglichkeit für die Heilsgüter der christlichen Offenbarung und deren gläubige Auf- und Annahme zu wecken und fruchtbar zu machen suchen. Eine derartige Handhabung der apologetischen Beweisführung wird jedoch in sorgfältiger Erinnerung behalten müssen, daß die Gefühle, wo immer sie nicht bloß begleitend, sondern selbständig auftreten, keine moralisch nötigende Gewißheitskraft besitzen, so daß der Wille in solchem Falle dem Intellekte nicht eine feste, zweifellose Zustimmung anbefehlen kann. Sie wird weiterhin in Erinnerung behalten müssen, daß Gefühle von tief wurzelnder, dauernder und allseitiger Art allerdings aber mit großer, ja größter Wahrscheinlichkeit die Vermutung nahelegen, daß sie aus höherer Quelle kommen und fern von Täuschung objektive Wahrheit bieten. Eine derartige Handhabung der apologetischen Methode wird der mehr rationell gehaltenen, hergebrachten nicht in den Weg treten, sondern ihr den Weg in Herz und Geist bahnen und zu deren Verstärkung und Vollendung beitragen.

Treten wir nun von den positiven Inhaltkriterien, insbesondere den mystischen, über zu den positiven Thatsachenkriterien!

IV. Positive Thatsachenkriterien der übernatürlichen Offenbarung.

Der supranaturalistische Wunderbegriff.

1. In den alt- und neutestamentlichen Büchern werden die Wunder unter wechselnden Namen als außerordentliche, bewunderungswerte Erscheinungen gefaßt, durch welche sich Gott manifestiert. In den neutestamentlichen Büchern werden sie z. B. bezeichnet als *δυνάμεις*, sofern sie Ausflüsse der göttlichen Allkraft sind[1], als *σήμεια, τέρατα* nach ihrer teleologischen Seite hin, sofern sie Kennzeichen göttlicher Sendung sind[2], als *ἔργα*, sofern sie Thaten der Gottesgesandten sind, welche in der Kraft Gottes vollbracht werden. Rationalistische Theologen suchten vielfach geltend zu machen, die *ἔργα*, worauf sich Christus so oft berufe dem Unglauben gegenüber, seien als dessen gesamte Wirksamkeit aufzufassen, nicht speziell als Wunderwerke. Dem widersprechen jedoch die klarsten Stellen. Bei Joh. 5, 36 spricht Christus: ich habe ein Zeugnis, das größer ist als das des Johannes, denn die Werke, welche mir der Vater gegeben, daß ich sie vollbringe, die Werke, die ich thue, geben Zeugnis von mir, daß der Vater mich gesandt hat. Unter diesen Werken versteht er jedenfalls auch Wunderwerke, wie er ja in ähnlicher Weise auf die Frage der Johannesjünger: Bist du es, der da kommen soll oder haben wir einen andern

[1] Matth. 7, 22; 11, 20. Mark. 5, 30; 6, 5. Luk. 6, 19; 8, 46. Joh. 2, 23; 4, 48; 6, 2; 7, 31; 9, 16; 11, 47; 12, 37; 20, 31—32. Röm. 15, 19.

[2] Apg. 2, 22—23. 43. Hebr. 2, 4.

zu erwarten? die Worte gesprochen hat: Gehet hin und berichtet dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt, daß Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote auferstehen, Armen das Evangelium gepredigt wird (Luk. 7, 20—22). Das Wunder der Heilung des Gichtbrüchigen bezeichnet ferner Christus ausdrücklich als ein *ἔργον*, indem er sagt: Ein einziges Werk habe ich gethan und ihr alle verwundert euch (Joh. 7, 21).

Doch wie? Nennt die Bibel nicht auch (Matth. 24, 24. Mark. 13, 22. Offb. 13, 13. 2. Theſſ. 2, 9) die Wunder der Lügenpropheten, Satans und seiner Organe — des Antichrists und des apokalyptischen Tieres — *σήμεια μέγαλα καὶ τέρατα*? Allerdings aber an der letztzitierten Stelle bezeichnet sie die durch den Antichrist vermöge der Wirksamkeit Satans vollbrachten Wunder ausdrücklich als Zeichen und Wunder der Lüge (*σήμεια καὶ τέρατα ψεύδους*). Diese Wunder sind also Scheinwunder, welche die wahren Wunder, die Gotteswunder nachzuahmen suchen, aber nicht erreichen.

Die Bibel — das ist unser Ergebnis — faßt die wahren Wunder auf als in die Wahrnehmung fallende, außerordentliche Wirkungen Gottes innerhalb der Welt oder als Gotteswunder im Unterschiede von den unwahren, lügenhaften Wundern als außerordentlichen Wirkungen Satans und seiner Organe. Sie faßt die Gotteswunder weiterhin auf als außerordentliche Wirkungen, welche teilweise wenigstens zur Beglaubigung der positiven Offenbarung Gottes dienen, also der übernatürlichen Ordnung angehören, ohne sie aber genauer abzugrenzen von den außerordentlichen Gotteswirkungen der natürlichen Ordnung.

2. Die altchristlichen Väter und Kirchenschriftsteller unterlegten den Worten: *τέρατα, σήμεια*, miracula bald einen weiteren, bald einen engeren und engsten Begriff. Im weitesten Sinne bezeichneten sie mit diesen Namen geschöpfliche Werke, die von wahrnehmbarer und außerordentlicher Art sind, also Bewunderung erregen wie insbesondere die dämonischen. In einem engeren Sinne bezeichneten sie hiermit Gotteswerke, welche von wahrnehmbarer und außerordentlicher Art sind und gegen die gewöhnliche Naturordnung gehen. Im engsten Sinne bezeichneten sie hiermit solche Gotteswerke, welche nicht bloß gegen die gewöhnliche Naturordnung, sondern über alle Naturordnung hinausgehen und zur Bestätigung positiv-übernatürlicher Lehroffenbarungen dienen. So vorzüglich ein Justinus, Origenes, Eusebius von Cäsarea und Augustinus. Letzterer möge hier besondere Berücksichtigung finden, da er nächst Origenes am ausführlichsten über das Wunder handelt[1].

[1] Vgl. Fr. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865.

Im Sinne einer allgemeinsten Begriffsfassung sagt der hl. Augustinus: „Ich nenne Wunder, was als schwer oder außergewöhnlich erscheint über die Erwartung oder die Kräfte dessen hinaus, der sich wundert.“[1] Danach würde jedes Menschenwerk, welches das Staunen irgend eines Subjektes erregt, und um so mehr jedes staunenerregende Blendwerk der Dämonen ein Wunder sein, besonders auch solcher Dämonen, die sich für Götter ausgeben und verehren lassen und entweder unmittelbar oder durch Menschen — zuweilen infolge von Bündnissen, die sie mit ihnen geschlossen haben — Wunder thun[2]. Im Sinne einer engeren Begriffsfassung sagt Augustinus: „Den uns bekannten und gewöhnlichen Lauf der Natur nennen wir Natur, und wenn Gott gegen diesen Lauf etwas thut, so heißt man es Großthaten oder Wunderthaten.“[3] In diesem Sinne sind die Wunder Gottesthaten, welche gegen die uns bekannte Natur gehen und darüber hinaus gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur überhaupt, also der gewöhnlichen Ordnung der Dinge nicht angehören. Die Wunder, wodurch Gott die ganze Welt regiert, sind zwar größere Wunder als die Sättigung von 5000 Menschen durch fünf Brote u. dgl. und für uns unbegreiflich; da sie aber von gewöhnlicher Art sind, so daß beinahe niemand mehr z. B. das Wachstum des Samenkorns bewundert, so hat Gott auch außergewöhnliche Wunder gethan und zwar solche, welche nicht bloß für die große Menge solche sind, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben, monströse Geburten, sondern auch für die Kundigen[4]. Über das Wachstum eines Samenkorns wundert man sich nicht; ein Toter ist auferstanden, darüber wundern sich die Menschen; so viele werden täglich geboren und niemand wundert sich[5]. Die Menschen wundern sich nur über das, was ungewöhnlich ist; wenn das Gewöhnliche auch ein ebenso großes Wunder ist, wundern sie sich nicht mehr darüber, weil es ihnen alltäglich ist. Sie wundern sich über die Wandlung von Wasser in Wein, warum nicht über die Befruchtung des Weinstockes durch den Regen? Warum nicht über

---

[1] De utilitate credendi XVI, 34 (Migne VIII, 90): miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. De ordine I, 3, 8 (M. I, 981).

[2] De civitate Dei X, 16; XXII, 10 (M. VII, 294—295. 772). Div. quaest. 83, q. 79, 1—4 (M. VI, 90—92).

[3] Contra Faustum XXVI, 3 (M. VIII, 489): Appellamus naturam cognitum nobis cursum solitumque, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur.

[4] In Ioannis evang. tract. XXIV, n. 1 (M. III, 1593); De trinit. III, 5, 11 sq. (M. VIII, 874 sq.); De civ. Dei XXI, 7, 1 (M. VII, 718); Epist. 199 al. 80 ad Hesychium n. 34 (M. II, 917).

[5] In Ioann. tr. VIII, 1 (M. III, 1450); In ps. 110 n. 4 (M. IV, 1465).

den Menschen, der anderes bewundert, wiewohl er selber, der Bewunderer ein großes Wunder ist? Warum nicht die für uns so geheimnisvolle Geburt des Menschen und dessen Tod?[1] Gieb mir Rechenschaft, warum der Same des Feigenbaums, der doch ein so großer Baum ist, so klein ist und der niedrige Kürbis einen so großen Samen hervorbringt! Über die gewöhnlichen Dinge giebt niemand Rechenschaft und doch verlangst du von mir Rechenschaft über die Wunder[2]. Wie ist es nun zu verstehen, wenn Augustinus oftmals sagt, das Wunder sei gegen die Natur? Nach ihm widerstreitet der Natur auch das, was sie integriert und erhöht, aber ihrer gewöhnlichen Art entgegen ist wie z. B. die Einpfropfung des wilden Ölbaums in den Olivenbaum, so daß er nicht Beeren des wilden Ölbaums hervorbringt, sondern das Fett der Olive. Gott thut aber nichts gegen die Natur, denn natürlich ist jedem Dinge, was er gemacht. Trotzdem sagen wir in dem Falle, als Gott gegen die uns bekannte Natur handelt, nicht ungeeignet, daß er gegen die Natur handle. Gegen das höchste, unserer Erkenntnis am fernsten liegende Naturgesetz handelt er jedoch niemals, weil er nicht gegen sich selber handelt. Alle Wunder gehören somit einer höheren Gesetzgebung Gottes an[3]. Im engsten Sinne endlich sind die Wunder nach Augustinus Zeichen zum Zwecke der Bekundung übernatürlicher Offenbarungen[4]. Gott ist der Schöpfer aller Dinge und kann Wirkungen hervorbringen, die nicht als Keime (rationes seminales, causales) in den Elementen liegen, sondern darüber hinaus in Gott verborgen sind, so daß sie durch seine Macht aus den Kreaturen hervorgebracht werden können, wiewohl sie dem Keime nach in ihnen nicht begründet liegen. Dahin gehören namentlich Gnadenwirkungen, wodurch die Sünder beseligt werden oder wunderbare Wirkungen, wodurch ein Gnadenmysterium vorbedeutet wurde wie z. B. durch die Erschaffung der Eva die Vermählung Christi mit der Kirche[5].

Die Augustinische Begriffsbestimmung des Wunders weist nur insofern eine Lücke auf, als diejenigen Ausnahmswirkungen Gottes, welche zwar nicht der gewöhnlichen, aber dennoch der natürlichen Ordnung der Dinge angehören und ihren Keimen nach in der Urschöpfung nicht grundgelegt, sondern unmittelbar göttlichen Ursprungs sind, wie manche Wirkungen Gottes im Bereiche der natürlichen Weltregierung — besonders solche zum Zwecke von Gebetserhörungen — nicht genauer unterschieden werden von den übernatürlichen Gotteswundern, so daß die Grenze

---

1 Sermo 126, 3, 4 (M. V, 699—700). 2 Sermo 247, n. 2 (M. V, 1157).

3 Contra Faustum XXVI, 3; XXIX, 2 (M. VIII, 480—481. 489).

4 De trinitate III, 9—10. 19 (M. VIII, 879).

5 De Genesi ad literam IX, 17, 32; 18, 33—36. Vgl. oben S. 178.

zwischen der zweiten und dritten der vorbezeichneten Begriffsfassungen des Wunders eine schwebende ist.

3. Gleich Augustinus verbinden auch die Scholastiker mit dem Worte: miraculum verschiedene Fassungen. Zu beispielsweiser Bestätigung dessen möge uns zunächst Albertus Magnus dienen! Von Wundern, die bloß über die Erwartung von Unkundigen hinausgehen, unterscheidet er solche Wunder, welche zwar die Natur- und Menschenkräfte übersteigen, aber nicht die geschöpflichen Kräfte überhaupt wie z. B. die magischen Wunder der Dämonen. Hocherhaben über diesen Wundern steht das wahre Wunder (verum miraculum). Es hat folgende Merkmale: Es ist allererst ein Werk des bloßen göttlichen Willens, geht über die Natur hinaus, ist eine plötzliche, nicht allmähliche Hervorbringung, ist schwierig und ungewöhnlich (insolitum) ohne natürliche Verursachung, deshalb aber nicht etwas Seltenes, indem die Auferstehung eines Toten ein Wunder wäre, wenn sie auch jeden Tag öfters sich ereignete, und ist endlich eine Erscheinung, geschehend zur Belehrung der Gläubigen durch göttliche Gerechtigkeit oder zu deren Erweisung. Nicht alles, was von Gott unmittelbar bewirkt wird, ist ein wahres Wunder. So ist z. B. die Schöpfung und Regierung der Welt kein wahres Wunder, weil sie nichts Ungewöhnliches ist. Aus gleichem Grunde ist im Bereiche der Gnade auch die Rechtfertigung des Sünders kein wahres Wunder. Die Auferstehung der Toten ist ebenfalls kein solches, weil sie nicht wie die Auferweckung eines Toten ein abermaliges irdisches Leben, sondern ein unsterbliches, seliges Leben zum Ziel hat[1].

Nach dem hl. Thomas von Aquin[2] hat das Bewunderungswerte (mirum, mirabile, admirabile) ganz im allgemeinen genommen die zwei Merkmale, daß die Ursache verborgen ist und das Gegenteil dessen geschieht, was geschehen zu sollen scheint. Es ist entweder für uns bewunderungswert (mirum quoad nos) oder in sich selber (mirum in se). Für uns bewunderungswert ist dasjenige, dessen Ursache bloß dem einen oder andern (huic vel illi) verborgen ist. Tritt es gesetzlich oder meistenteils ein, so kommt es den Unkundigen unerwartet (praeter opinionem, exspectationem), den Kundigen dagegen nicht; so z. B. die Anziehung des Eisens durch den Magneten, eine Sonnenfinsternis u. s. w. Tritt es unregelmäßigerweise ein, wie zufällige Ereignisse, Wirkungen höherer — guter oder böser, dämonischer — Intelligenzen u. s. w. so ist es unerwartet für alle, welche die geschöpflichen Ursachen derselben nicht kennen.

[1] *Albertus M.*, Summa theol. pars II, tract. VIII: De miraculis et mirabilibus q. XXX—XXXII. In sent. IV, dist. 17, a. 12.

[2] Vgl. Franz von Teßen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin. Paderborn 1899.

Bewunderungswert in sich selber (in se seu simpliciter) ist alles, was eine geschöpfliche Ursache nicht hat, also übergeschöpflichen, unmittelbar göttlichen Ursprungs ist, möge es von natürlicher Art sein, weil der natürlichen Ordnung der Dinge angehörig wie die Urschöpfung, die Sechstagewerkschöpfungen, die Schöpfung der menschlichen Seelen, die Akte der natürlichen Welterhaltung und Weltregierung, oder möge es von übernatürlicher Art sein[1].

Ein eigentliches Wunder ist all das, was Gott allein zur Ursache hat und eine sinnlich wahrnehmbare, außergewöhnliche und übernatürliche Wirkung desselben ist. Sinnlich wahrnehmbar ist es entweder unmittelbar oder falls es ein Geisteswunder ist wie das Pfingstwunder mittelbar in seinen Wirkungen[2]. Außergewöhnlich (insolitum) ist es, sofern es gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geht, ohne deswegen ein seltenes (rarum) sein zu müssen; wenn täglich Blinde sehend gemacht würden, wäre es trotzdem ein Wunder[3]. Übernatürlich ist es insofern, als es dem freien Willen Gottes entspringt, dem Objekte oder der Wirkensweise nach über die Kraft und den Anspruch nicht bloß einer einzelnen sondern aller geschöpflichen Natur hinausgeht[4].

Schwierigkeiten bereiteten den Thomaskommentatoren nur manche den Begriff des Wunders betreffende Stellen, welche einander zu widersprechen scheinen. So wird z. B. die Erschaffung der Seele Adams im Unterschiede von der Erschaffung der übrigen Seelen als Wunder bezeichnet, weil vollzogen ohne eine ihr vorgängige Disposition des Körpers[5]. Als Wunder, ja als Wunder der Wunder wird ferner bezeichnet die Menschwerdung Gottes; auch die Transsubstantiation wird als solches bezeichnet, sofern sie etwas Außergewöhnliches ist gegen den gewohnten Gang der Natur, obwohl täglich wiederholt (insolitum contra consuetum cursum naturae etiam si quotidie iteraretur) und ebenso die allgemeine Auferstehung[6]. Dagegen die Rechtfertigung des Sünders gilt nicht als eigentliches Wunder, weil sie auf Vorbereitung des Willens hin, nicht auf außergewöhnliche Weise (praeter ordinem solitum et consuetum) vor sich geht; nur eine nicht nach allgemeinem Gnadengesetze erfolgende Rechtfertigung wie z. B. die von Paulus gilt als eigentliches Wunder[7]. Diese Schwierig-

---

[1] In sent. II, dist. 18, q. 1, a. 3 resp. und ad 1—2; q. 6 de potentia, a. 2 resp. und ad 5; Summa c. gent. III, c. 101. 103; Comp. theol. c. 136.

[2] S. th. 1, q. 105, a. 7 ad 3.

[3] In II sent. dist. 18, q. 1, a. 3 ad 2; q. 6 de pot., a. 2 ad 2.

[4] S. th. 1, q. 105, a. 8; q. 110 a. 4.

[5] In II sent. dist. 18, q. 1, a. 3 ad 2.

[6] Ibid. a. 3 ad 3; q. 6 de pot., a. 2 ad 2. 9; S. th. 2, 2, q. 1, a. 8 ad 6.

[7] In II sent. dist. 18, q. 1, a. 3 ad 2; q. 6 de pot., a. 2 ad 6; S. th. 1, q. 105, a. 7 ad 2; S. th. 1, 2, q. 113, a. 10 resp. und ad 1—3.

keiten sind indessen nicht unlöslich, indem das Wort: miraculum von Thomas bald in einem weiteren bald in einem engeren und eigentlichsten Sinn genommen werden konnte.

4. Im Grunde der Sache ist auch die nachscholastische und modern-kirchliche Theologie über die einschlägige Lehre der mittelalterlichen Theologie nicht hinausgekommen und hat auch ihrerseits den Begriff des Wunders so oder anders begrenzt, was zumeist aber nur auf Wortdifferenzen hinausläuft[1].

Die ältere protestantische Theologie der verschiedenen Bekenntnisse ist dem supranaturalistischen Wunderbegriffe für den Stand der gefallenen Natur des Menschen ebenfalls treu geblieben; die modern protestantische Theologie hat ihn jedoch vielfach verlassen, wie die nachkommende Darstellung klar machen soll.

5. Nach dieser geschichtlichen Übersicht stellen wir die Frage: Wie werden wir nun den Begriff des Wunders zu bestimmen haben? Im Anschlusse an die ziemlich allgemein üblich gewordene Begriffsfassung können wir sagen: Das eigentliche Wunder im supranaturalistischen Sinne des Wortes ist eine unmittelbar-göttliche Wirkung, welche von wahrnehmbarer, außerordentlicher und übernatürlicher Art ist.

Bewunderungswürdig (mirum, admirabile) im allgemeinen ist all dasjenige, was da geschieht, ohne aus geschöpflichen Ursachen begriffen zu werden und somit als auffallend, außergewöhnlich erscheint und nicht geschehen zu sollen scheint. Es existiert nur für diejenigen Wesen, welche das Bewußtsein haben, daß ohne Ursache nichts geschehen könne. Für Tiere und völlig Unmündige giebt es somit nichts in diesem Sinne Bewunderungswertes, weil ihnen ein solches Bewußtsein abgeht oder noch nicht aufgegangen ist. Sie können ein ungewohntes, auffallendes Phänomen oder Begebnis anglotzen, anstaunen, sich dessen freuen oder davor zurückschrecken, können es jedoch nicht anstaunen, als ob sie dessen Ursache vermissen würden. Wo ein Kausalitätsbewußtsein aber eingetreten ist, dort entsteht der Trieb, der verborgenen Ursache nachzuforschen; daher sagt Platon mit Recht, die Bewunderung sei die Mutter des Wissens[2]. Das-

[1] Wie die Verfasser von unzähligen Werken der allgemein theologischen Art uns dieses sattsam ersehen lassen, so auch die Verfasser von speziellen, dem Wunder gewidmeten Monographien z. B.: *Andreas Spagni*, De miraculis. Romae 1777. *Lud. Legrand*, Diss. de miraculis (Migne cursus S. Scripturae XXIII, 1099 ad 1126). *N. S. Bergier*, Dictionnaire théologique (Parisiis 1788) art. Miracles. *Aloysius van Weddingen*, De miraculo. Lovanii 1869. Eugen Müller, Natur und Wunder. Freiburg 1892. P. A. Graser, Die Wunderfrage. Immenst. 1896.

[2] Theaetet 155 D.

jenige, was aber keine geschöpflichen Ursachen erkennen läßt, kann sie aus doppeltem Grunde nicht erkennen lassen: weil sie entweder aus subjektivem Grunde nicht erkannt werden (mirum quoad nos) oder objektiv gar nicht vorhanden sind (mirum in se seu simpliciter). Es kann also ein subjektiv und ein objektiv Bewunderungswertes geben.

Das subjektiv Bewunderungswerte kann relativ sehr verschieden sein je nach dem Bildungsstande des einzelnen. Was für den einen und andern mehr Unwissenden bewunderungswert ist, wie z. B. das Spiel einer komplizierten Maschine, die magischen Künste von Menschen oder etwa auch von Dämonen, das ist es für den mehr Wissenden und Überlegenden nicht mehr. Was in früheren Zeiten oder auch heute noch bei unzivilisierten Völkern auf technischem und chemischem Gebiete als Hexerei gegolten hätte oder gelten würde, das ist bei zivilisierten Nationen eine Alltäglichkeit oder Plattheit geworden. Es verhält sich aber auch umgekehrt. Was für ungebildete und plattgebildete Menschen keinerlei Bewunderung erregt, weil das Bewußtsein ihrer Oberflächlichkeit ihnen abgeht, das Bewußtsein nämlich, daß die Ursachen einer Erscheinung ihnen nur oberflächlicherweise bekannt seien, das ist für tiefer gehende Geister höchst staunenswert, weil sie es sich zum Bewußtsein gebracht haben, daß das nähere Was? und Wie? der wirkenden Ursachen ihnen unbekannt sei und sie überall auf Unerklärliches, Geheimnisvolles stoßen. Gerade dieses reizt und treibt sie zu weiterer Forschung. Die ganze Schöpfung ist ihnen insofern eine Welt voll der Wunder.

Das subjektiv Bewunderungswerte ist von doppelter Art. Es ist entweder ein Ereignis, welches unter gewissen Konstellationen ausnahmslos eintritt und deshalb voraus berechnet werden kann wie z. B. eine Sonnen- oder Mondfinsternis oder die Arbeit einer richtig konstruierten Maschine, oder es ist ein Ereignis, welches wegen Konkurrenz verschiedener Ursachen oder seiner Außerordentlichkeit halber nur in einigen Fällen eintritt wie z. B. manche Kometenerscheinungen, irgend welche Meteore, plötzlich anfallender roter Schnee, monströse Geburten, auffallende Erscheinungen auf dem Gebiete des mystischen Seelenlebens, außergewöhnliche Leistungen besonders veranlagter, genialer Menschen, Künstler- und Heldennaturen, die ihrer Zeit oft weit vorauseilen und weit hinausreichen über die ordinären Durchschnittsnaturen, unberechenbare Glücks- und Unglücksfälle, außergewöhnliche die Natur- und Menschenkraft übersteigende Wirkungen höherer — guter oder böser — Intelligenzen u. s. w. Ereignisse der ersteren Art kommen nur den Unkundigen, nicht den Kundigen unerwartet, Ereignisse der zweiten Art können auch den Kundigen unerwartet kommen.

Objektiv bewunderungswert ist, was in Wirklichkeit keine geschöpflichen Ursachen hat, also nicht bloß Unkenntnis halber, sondern in Wahrheit aus solchen nicht begriffen werden kann. Es ist somit eine unmittelbar göttliche Wirkung, sei es eine natürliche oder sei es eine übernatürliche. Eine natürliche Gotteswirkung ist es, wenn es irgend wie erforderlich ist zum Entstehen und Bestehen der geschöpflichen Dinge. Bewunderungswert in hohem Maße ist die natürlich göttliche Wirksamkeit, möge sie in der geschöpflichen Welt sich unmittelbar bethätigen auf allgemeingesetzliche Weise wie in der Erhaltung und Leitung der nach allgemeinen Gesetzen wirkenden Natur- und Menschenkräfte und der fortgehenden Schöpfung der Menschenseelen oder auf außerordentliche Weise in den ursprünglichen Wesensschöpfungen und in den exzeptionellen, nicht nach allgemeinen Gesetzen sich vollziehenden Akten der natürlichen Welterhaltung und Weltregierung, z. B. zu besonderer Erhörung eines Bittgebetes, wenn letzteres auch nur eine Bethätigung der natürlichen Religion wäre. Bewunderungswert um so mehr ist die übernatürliche Wirksamkeit Gottes, möge sie auf ordentliche Weise zum Vollzuge kommen nach allgemeinen Gnadengesetzen oder auf außerordentliche, exzeptionelle Weise im eigentlichen Wunder. Letzteres bezeichnet also eine besondere Art des objektiv Bewunderungswerten.

Unmittelbare Gotteswirkungen sind nach nahezu gemeinüblicher Fassung als eigentliche Wunder im supranaturalistischen Sinne nur zu erachten, wenn sie besonders eindrucksvoll sind, sowie außerordentlich und übernatürlich. Würden sie auf Sinne, Geist und Gemüt des Menschen nicht einen wahrnehmbaren, mächtigen Eindruck machen, dann wären sie als solch unmittelbare Gotteswirkungen apologetisch nicht erkennbar. Die Menschwerdung des Logos und die Transsubstantiation sind also wohl Zentralgeheimnisse des Glaubens, als solche indessen unsichtbare Vorgänge und folglich nur Wunder in einem weiteren Sinne des Wortes. Würden fernerhin jene Gotteswirkungen nicht außerordentliche Erscheinungen sein, dann würden sie ebensowenig von bewegender, imponierender Natur sein. Mögen somit auch die ex opere operato eintretenden sakramentalen Wirkungen, insbesondere auch die auf solche Weise erfolgende Transsubstantiation, ferner die auf solche Weise bewirkte Rechtfertigung des Sünders, die allgemeine Auferstehung u. s. w. der höheren Gnadenordnung angehören, so können sie doch nur als Wunder in einem weiteren Sinne des Wortes gelten. Um außerordentlich, außergewöhnlich zu sein, müssen die eigentlichen Wunder aber, wie gar manche Autoren wohl nicht mit Unrecht meinten und meinen, auch selten sein, können nicht etwas durchschnittlich Eintretendes oder gar Alltägliches sein. Wenn die plötzliche

Heilung von Blinden, die Erweckung von Toten u. s. w. alle Tage zu wiederholtenmalen eintreten würde, dann könnte sie von den gesetzlich sich vollziehenden Vorgängen sicher nicht mehr unterschieden werden[1]. Wäre eine unmittelbare Gotteswirkung endlich nicht übernatürlich, dann könnte sie von einer in den Bereich der natürlichen Weltregierung fallenden ebenfalls nicht mehr unterschieden werden, also nur Wunder in einem weiteren Sinne und kein eigentliches Wunder sein. Als solches könnte und kann sie aber auch in der Richtung auf das niedere, natürliche Ziel hin zum Vollzuge kommen, nicht bloß in der Richtung auf das übernatürliche Gnaden- und Seligkeitsziel.

Einteilung der eigentlichen Wunder.

Die Wunder im supranaturalistischen Sinne des Wortes sind im Laufe der Zeiten nach verschiedenen Gesichtspunkten hin sehr verschieden eingeteilt worden.

1. Hinsichtlich ihrer Wirkungsart sind sie eingeteilt worden in unmittelbar-göttliche Wirkungen ohne geschöpfliche Organe und mit solchen. Die ersteren wie die letzteren sind Thaten Gottes, die ersteren aber solche, die sich keiner geschöpflich-werkzeuglichen Ursache bedienen und deshalb Wunderbegebenheiten heißen, weil sie für uns den Charakter von bloßen Begebenheiten haben, wie z. B. die Theophanien, die Ereignisse beim Tode Jesu u. s. w. Die letzteren dagegen sind solche Thaten Gottes, welche zugleich geschöpfliche Thaten sind und in einem engeren Sinne deshalb Wunderthaten heißen, wie z. B. die durch Engel bewirkten Wunder oder die Wunder der Propheten, Christi, der Apostel, der Heiligen. Als nähere Frage ergab sich hier nur diese: auf welche Weise geschöpfliche Wesen als Wunderorgane wirken können. Eine Meinung ging oder geht dahin, dieselben können nur auf moralische Weise Wunder wirken durch Bitte oder Befehl, die hervorbringende Ursache könne Gott allein nur sein, die Menschheit Jesu habe also nur auf moralische, nicht auf physische Weise die Geister auszutreiben, die Seele des Lazarus aus dem Hades heraufzuholen vermocht u. s. w. Eine entgegengesetzte Meinung ging und geht

[1] Es kann etwas in relativem Sinne von außerordentlicher, außergewöhnlicher Art sein wie z. B. eine höhere geschöpfliche Welt im Verhältnis zu einer niedern, die göttliche im Verhältnis zur geschöpflichen, die übernatürliche im Verhältnis zur natürlichen, kann aber an sich doch eine auf allgemein-gesetzmäßige Weise sich vollziehende Seinsordnung oder Gnadenordnung sein; um aber ein eigentliches Wunder zu sein und nicht nur etwas Bewunderungswertes, nicht nur ein uneigentliches Wunder, muß es wohl selten sein, also nicht bloß außerordentlich, außergewöhnlich in dem vorbezeichneten relativen Sinne, sondern auch in diesem engeren Sinne.

dahin, die Wirksamkeit der geschöpflichen Wunderorgane könne in allen Fällen auch eine physische sein, so daß z. B. die Menschheit Jesu als Organ des göttlichen Logos auf physische Weise nicht bloß in der Nähe, sondern auch in der Ferne Kranke heilen konnte, Teufel austreiben, die Seele des Lazarus aus der Unterwelt heraufholen konnte. Zwischen der Dominikaner- und Jesuitenschule war insofern wieder kontrovers, ob die natürliche Empfänglichkeit (potentia oboedientialis) der Geschöpfe zu physisch-werkzeuglicher Hervorbringung übernatürlicher Wunderwirkungen eine passive oder aktive sei, wie früher schon erwähnt worden[1]. Eine dritte vermittelnde Meinung ging und geht dahin, jene Wirksamkeit könne für die Fernwirkungen nur eine moralische, im übrigen aber eine physische sein[2]. In erkenntnis-theoretischer, also apologetischer Hinsicht ist diese Frage ohne besondere Bedeutung.

2. Hinsichtlich des Gegenstandes, auf welchen die Wunder wirken, wurden sie eingeteilt in Wunder der Natur und Wunder des Geistes. Die ersteren sind äußerlich wahrnehmbar, letztere innerlich oder beziehungsweise auch äußerlich. Zu den ersteren gehören auch die Wunder im Bereiche des sittlich-religiösen Lebens, sofern sie sich äußerlich kontrollieren lassen (miracula moralia sensibilia), insbesondere die sogenannten „Wunder der Geschichte", wie z. B. die so schnelle Ausbreitung und mitunter so außerordentliche Erhaltung des Christentums, die Standhaftigkeit der Märtyrer u. s. w. Manche Theologen wollten nur die äußerlich wahrnehmbaren Wunder als solche im eigentlichen Sinne gelten lassen. Dieser Sprachgebrauch dürfte aber doch zu eng sein, indem es ja recht eigentlich auch Geisteswunder geben kann, wie z. B. Inspirations- oder Erleuchtungswunder, wozu besonders auch die Weissagungswunder gehören und wie anderweitige Gnadenwunder im Falle plötzlicher Bekehrungen u. s. w. Diese Geisteswunder sind menschlicherseits niemals reine Geisteswunder, sondern der menschlichen Natur entsprechend stets geistig-sinnliche. Falls sie nicht bloß für deren Träger, sondern in äußeren Kundgebungen, Wirkungen auch für andere sich als solche manifestieren, sind sie auch äußerlich wahrnehmbar.

3. Hinsichtlich ihres übernatürlichen Charakters sind die Wunder eingeteilt worden in solche, welche nicht bloß der Wirkungsweise sondern auch der Wirkung nach (quoad rem factam, quoad substantiam facti) über-

---

[1] Vgl. oben S. 192.

[2] Über diese verschiedenen Meinungen vergleiche: *Suarez,* De incarnatione disp. XXXI, sectio 3—7. *Benedictus XIV.,* De beat. et canonisatione sanctorum l. IV, p. 1 (de miraculis), cap. 2, n. 10. Scheeben, Dogmatik 5. Buch, S. 1110 ff. *Franciscus Schmid,* Quaestiones selectae (Paderb. 1891) p. 477—482.

natürlich sind[1], und in solche, die bloß der Wirkungsweise nach (quoad modum faciendi) übernatürlich sind. Die ersteren sind übernatürlich nach diesen beiderlei Beziehungen hin über die Kräfte und über die Forderungen der geschöpflichen Dinge hinaus, also schlechthin übernatürlich, die zweiten sind es nur rücksichtlich der Wirkensweise, nicht rücksichtlich der Wirkung, also nur relativ. Die ersteren vermögen zu bewirken, was die geschöpflichen Kräfte — physische, menschliche, übermenschliche — nimmermehr bewirken können z. B. Substanzen kraft eigentlicher Schöpfung, ein Wissen freizukünftiger Ereignisse u. s. w. Die zweiten bringen Objekte hervor, welche geschöpfliche Kräfte zwar ebenfalls hervorzubringen vermögen, aber nicht auf solche Weise wie Gott, nicht auf schöpferische Weise ohne alle Mittel und nicht auf plötzliche Weise vermöge bloßen Willens oder Machtbefehles, welche sie nur hervorzubringen vermögen durch Erzeugung mit Anwendung irgend welcher aktiven Mittel (applicando activa passivis) oder kraft eines längeren Prozesses. Die Natur — so wird in diesem Sinne gesagt — vermag wohl Wasser in Wein zu verwandeln, aber nur mit Heranziehung anderer Elemente und binnen längerer Zeit, sie vermag Heilungen herbeizuführen, doch nur mit Zuhilfenahme von Arzneimitteln oder wenigstens nur vermittelst eines längeren Prozesses, sie vermag sogar Vorgänge und Katastrophen selbst der gewaltigsten Art allerschnellstens herbeizuführen, z. B. Blitzschläge, Erdbeben, Einzel- und Massentötungen u. s. w., doch nicht urplötzlich auf bloße Bitte oder bloßen Willensbefehl eines Wunderthäters hin zur Dokumentierung seiner Sendung oder zu einem anderweitigen Zwecke. Auf natürlichem Wege können gleiche oder ähnliche Wirkungen vermöge anderer Mittel und neuerfundener Verfahrungsweisen oftmals weit leichter und schneller gewonnen werden als es ohnedem und vordem der Fall war, wie z. B. Wirkungen in die Ferne vermittelst bestimmter Leitungsmedien, mechanische Kraftleistungen und Kraftübertragungen, Lichtbildererzeugungen u. dgl., doch nicht urplötzlich auf bloße Bitte oder

[1] Wenn geredet wird von Wundern quoad substantiam facti, will nicht gesagt werden, daß das durch sie Hervorgebrachte nur eine Substanz sein könne, es will lediglich gesagt werden, daß es in sachlicher Beziehung (quoad rem factam, quoad essentiam rei) etwas Neues sei, möge es eine Substanz sein oder eine Qualität, Quantität, Thätigkeit des Wissens oder Wollens, z. B. ein Wissen freizukünftiger Dinge, ein heroisch-tugendhaftes Wollen oder eine körperliche Bewegung u. s. w. So werden z. B. von Thomas von Aquin als miracula quoad substantiam facti bezeichnet die Durchdringung zweier Körper, das Rückwärtsgehen der Sonne, die Glorifikation des Leibes (S. th. 1, q. 105, a. 8), ohne daß bemerkt wird, ob nur die von Gott wirklicherweise (potentia ordinaria) erschaffenen Kreaturen oder auch alle, die möglicherweise (potentia absoluta) von ihm hätten erschaffen werden können, solche Wirkungen nicht hervorzubringen vermögen.

bloßes Machtwort hin. Der öfter vernommene Satz: Wunder seien nur abgekürzte Naturprozesse, hat also nur teilweise Geltung. Er hat sie nur bezüglich solcher Wunder, die mit den nämlichen Mitteln und plötzlich bewirken, was die geschöpflichen Kräfte nur binnen längerer Zeit hätten bewirken können. Bezüglich der schlechthin übernatürlichen Wunder hat er im vorhinein schon nicht Geltung, ja nicht einmal bezüglich aller relativ übernatürlichen.

Diese beiderlei Wunder sind übernatürlich-göttliche von wesenhafter Art, nur die ersteren ihrem Objekte nach (quoad substantiam facti) und ihrer Wirkensweise nach, die zweiten nur ihrer Wirkensweise nach (solummodo quoad modum faciendi). Beide können sowohl der Erreichung des natürlichen Zieles dienen wie der Erreichung des übernatürlichen Zieles der beseligenden Gottschauung. Wenn manche Autoren diese beiderseitigen Wunder als wesentlich übernatürliche nur fassen und bezeichnen, sofern sie der Erreichung des übernatürlichen Zieles dienen, dagegen als bloß relativ übernatürliche, sofern sie der Erreichung des bloß natürlichen Zieles dienen könnten oder dienen, so folgen sie hierin nur einer andern Nomenklatur.

Ist aber eine solche Zweiteilung der Wunder nicht unvollständig, also unausreichend? Sie scheint es zuvörderst schon zu sein, weil Thomas an manchen Stellen[1] und ihm folgende Theologen von den schlechthin übernatürlichen Wundern (supernaturalia quoad substantiam facti) und den relativ übernatürlichen (supernaturalia quoad modum) eine dritte, mittlere Art von Wundern unterscheiden, welche natürlich sind in Bezug auf das, was gewirkt wird, übernatürlich in Bezug auf das Subjekt, worin es gewirkt wird (non quantum ad id, quod fit, sed ad id, in quo fit) wie z. B. die Auferweckung eines Toten, das Sehendwerden eines Blinden. Da indessen eine göttliche Wirkung, sofern sie in einem bestimmten Subjekte hervortritt, entweder alle geschöpflichen Wirkungen schlechthin übersteigt oder nur der Hervorbringungsweise nach sie übersteigt, so reduziert sich diese dritte Art von Wundern doch auf die ersten beiden.

Die bezeichnete Zweiteilung von Wundern scheint jedoch aus einem andern Grunde unvollständig, also unausreichend zu sein. Sie scheint es zu sein aus dem Grunde, weil es außerordentliche Wirkungen geben kann, die selbst ihrer Hervorbringungsweise nach (quoad modum) nicht als unmittelbar-göttliche erscheinen, wohl aber, wie die Folge näher zeigen wird, aus äußeren Umständen (ex adiunctis circumstantiis), unter denen sie hervortreten, indem sie nämlich promiscue mit spezifisch göttlichen hervortreten und zu gleichem Zwecke. Diese Wunder scheinen eine dritte Klasse zu bilden. Manche Theologen haben auch wirklich sie als eine

[1] S. th. 1, q. 105, a. 8; S. c. G. 3, c. 101.

solche gezählt, wie z. B. Gretser, Malder, Segneri, Pinamonti u. a. Da solche Wirkungen jedoch, wenn auch nicht ihrer inneren Beschaffenheit nach, doch ihren äußeren Verhältnissen nach als unmittelbar-göttliche sich kundgeben, also zwar nicht der inneren, wohl aber der äußeren Art und Weise ihres Entstehens nach als solche sich verraten, so können sie immerhin unter die miracula supernaturalia quoad modum subsummiert werden; die betreffende Frage ist also, wie Benedikt XIV. mit Recht bemerkt[1], eine sachlich gleichgültige.

4. Hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den natürlichen Kräften der Geschöpfe können die Wunder eingeteilt werden in Hemmungswunder und Steigerungswunder. Die ersteren bestehen darin, für Ausnahmsfälle entweder diese Kräfte und die allgemeinen Gesetze, nach denen sie wirken, aufzuheben oder, was sich als wahrscheinlicher herausstellen wird, für Ausnahmsfälle nur deren Wirkungen zu suspendieren, z. B. die Wirkungen der Schwerkraft, der chemischen Zersetzungskraft, der verzehrenden Kraft des Feuers, der Fallkraft des Wassers u. dgl. Die Steigerungswunder bestehen auf umgekehrte Weise darin, die natürlichen Kräfte der Geschöpfe, z. B. die elementaren Naturkräfte, die vitale Kraft eines Erkrankten, die geistige Erkenntnis-, Gefühls- oder Willenskraft eines wunderbar Bekehrten, einer gottinspirierten oder auf besondere Weise gottbegnadeten Seele zu außerordentlichen Leistungen anzuregen, zu kräftigen, zu erhöhen. Mehr oder minder wird die Befähigung zu solch höheren Funktionen immer mit Hemmungen der ihnen dienenden, niedern Funktionen verbunden sein, die Steigerungswunder werden mehr oder minder also auch Hemmungswunder zur Begleitschaft haben.

5. Vielfach sind die Wunder auch eingeteilt worden in übernatürliche (supernaturalia), außernatürliche (praeternaturalia) und widernatürliche (contranaturalia). Als übernatürlich in einem begrenzteren Sinne des Wortes werden bezeichnet alle Gotteswunder, welche die geschöpflichen Kräfte ihrer Wirkung nach (quoad substantiam facti) übertreffen, als außernatürlich alle diejenigen, welche sie nur ihrer Wirkungsweise nach (quoad modum) übertreffen und als widernatürlich, falls sie den Dispositionen, Strebungen und Wirkungen der geschöpflichen Naturen zuwidergehen[2].

Das Wort: außernatürlich, präternatural hat einen verschiedenen, wechselnden Sinn erhalten. Als außernatürlich wurden öfters schon exzeptionelle, nicht nach allgemeinen Gesetzen der natürlichen Weltordnung (praeter communem cursum naturae) eintretenden Gotteswirkungen be-

---

[1] De beat. et can. I, c. 28; IV, c. 1, n. 8.

[2] *Thomas* in sent. II, dist. 18, q. 1, a. 3; Q. 6 de pot., a. 2 ad 3.

zeichnet. Als solche wurden und werden gemeinhin auch solche Gotteswirkungen bezeichnet, die ihrem Ursprunge nach von übernatürlicher Art sind, wiewohl ihrem Ziele nach von natürlicher wie die sogenannten Integritätsgaben. Als außernatürlich in einem abermals eingeschränkteren Sinne werden auch solche Gotteswirkungen bezeichnet, welche nicht bloß übernatürlich sind ihrem Ursprunge nach, sondern auch außerordentlich wunderbar ihrer Wirkungsweise oder selbst auch ihrer Wirkung nach; dahin gehören z. B. die nicht nach allgemeinen Gesetzen der höheren Gnadenordnung, sondern ganz ausnahmsweise erfolgenden Gnadenwunder.

Als widernatürlich gelten all diejenigen Wunder, welche den natürlichen Neigungen, Strebungen der geschöpflichen Wesenheiten widerstreiten, deren Wirkungen durch Gegenwirkungen überwinden oder zurückhalten und so unwirksam machen. Generatio unius est corruptio alterius, ist ein alter Satz. Schon die räumliche und zeitliche Gesamtentwicklung der Kreaturwelt bringt es mit sich, daß deren mannigfache Kräfte und Thätigkeiten einander auf das vielfältigste hemmen, latent machen wie z. B. die Schwerkraft, Wärme- und Lichtkraft, elektrische, chemische Kräfte u. s. w. Geschieht dieses durch Wunder, so heißen sie widernatürlich. Sie heißen es nicht in dem Sinne, als ob sie gegen die Natur Gottes gingen oder gegen die Natur des Weltganzen, als ob es nicht in der natürlichen Empfänglichkeit der Kreaturen begründet läge, höheren Offenbarungen Gottes als Substrat dienen zu können. Sie heißen widernatürlich nur insofern, als sie gegen die Dispositionen und Wirkungen der geschöpflichen Einzelnaturen gehen zum Zwecke höherer und vollkommenerer Manifestationen Gottes.

Diese Dreiteilung der Wunder läßt sich reduzieren auf die vordem (n. 3—4) erwähnten Einteilungen derselben. Alle Wunder sind übernatürlich, sei es schlechthin übernatürlich (quoad substantiam) oder relativ (quoad modum). Sowohl die schlechthin wie die relativ übernatürlichen Wunder können widernatürliche Wunder oder sogen. Hemmungswunder sein, wenn sie den natürlichen Tendenzen der Geschöpfe zuwidergehen oder Steigerungswunder, wenn sie zu deren naturgemäßen Förderung und Erhöhung dienen. Wenn demnach die Wunder in über-, außer- und widernatürliche unterschieden werden, sind die Glieder dieser Dreiteilung keine koordinierten Teilglieder, sondern teilweise disparate, indem die über- und außernatürlichen sich mit Hemmungswundern wie mit Steigerungswundern kreuzen können.

Rationalistische Wunderbegriffe.

Wunder im supranaturalistischen Sinne des Wortes leugnet zwar nicht der sogenannte Semirationalismus, der da ein und dasselbe ist mit

Formalsupranaturalismus, wohl aber leugnet sie der Vollrationalismus der deistischen, pantheistischen oder auch theistischen Richtung. Teils leugnet er sie geradezu, indem er sie als Erzeugnisse einer unwillkürlich oder willkürlich wirkenden Einbildungskraft betrachtet und ausgiebt, teils zieht er sie in Zweifel, teils stellt er einen andern Begriff von Wunder auf, um in solch modifiziertem Sinne zwar Wunder zu bekennen, sie aber dennoch nur als natürliche Erscheinungen irgend welcher Art aufzufassen, sei es als außerordentliche Ausflüsse seelisch-magnetischer Kraft oder sei es als Inspirationen, Manifestationen, Materialisationen abgeschiedener Menschenseelen oder auch höherer, übermenschlicher Geister, oder sei es als außerordentliche Ausflüsse menschlicher Geisteskraft oder der in der Menschheit fortwirkenden, da oder dort mächtiger sich erweisenden natürlichen Schöpferkraft Gottes. Der leichteren Übersicht halber wollen wir zuerst solche Vertreter eines derartigen, vollen Rationalismus in Betracht ziehen, welche das Wunder im supranaturalistischen Sinne offen leugnen und bekämpfen, ohne sich den Schein zu geben, es irgend wie zu retten, weiterhin solche, die es lediglich bezweifeln, und endlich solche, die einen modifizierten Begriff desselben aufstellen, um es in solchem Sinne zu retten, sei es im Sinne des animalischen Magnetismus oder des Spiritismus oder eines Idealismus oder Theosophismus irgend welcher Art. Mit ihren verschiedenen Wunderbegriffen stehen in enger Verbindung verschiedene Wundererklärungen, wodurch sie die Entstehung derselben subjektiver-, psychologischer- und philologisch-exegetischerseits oder objektiv-inhaltlicherseits begreiflich zu machen suchen[1].

I. Gehen wir zu den Philosophen und Theologen der ersten Klasse über!

1. Vor allen andern begegnet uns hier — Spinoza. Er hat die meisten rationalistischen Wundererklärungen der Neuzeit vorbereitet und hat vor vielen andern das voraus, seine Meinung offen bekannt zu haben. Seine Grundanschauung ist folgende: Wunder als unmittelbare und übernatürliche Wirkungen Gottes sind entweder ausschließliche Erzeugnisse der Einbildungskraft, oder soweit sie historische Begebnisse sind, werden sie durch die Einbildungskraft Gott unmittelbar zugeschrieben aus Unkenntnis der natürlich-sekundären Ursachen, sind also stets Produkte menschlicher Unwissenheit.

Das ergiebt sich nach ihm schon aus Vernunftgründen. Gottes Intellekt und Wille sind eins. Was von Gott ausgeht, muß von ihm ausgehen vermöge der Vollkommenheit der göttlichen Natur, indem diese nicht gegen sich selber handeln kann. Die Gesetze der endlichen Natur sind Beschlüsse Gottes, die aus der Vollkommenheit seiner Natur abfließen, also seine

---

[1] Vgl. hierüber auch H. Denzinger, 4 Bücher über religiöse Erkenntnis I, 335—394. 403—420.

eigenen Gesetze bilden, denen er nicht widersprechen kann. Die Macht der Natur muß sich auf alles ausdehnen, was da geschehen kann, weil Gott ohnedem eine so ohnmächtige Natur hervorgebracht hätte, daß er ihr fort und fort zu Hilfe kommen müßte. Es kann also nur Wunder im subjektiven Sinne des Wortes geben (respective ad hominum opiniones), d. h. außergewöhnliche Werke, die ihren natürlichen Ursachen nach unbekannt sind und vermöge der Einbildungskraft Gott unmittelbar zugeschrieben werden. Es kann keine außergewöhnlichen Werke geben, welche in objektivem Sinne Gott als unmittelbare Ursache erkennen lassen. Alle derartigen Werke sind nur Wirkungen von begrenzter Art, lassen also keinen bündigen Schluß zu auf eine Ursache von unbegrenzter, unendlicher Macht; sie können vielleicht sogar aus der Konkurrenz mehrerer Ursachen entstehen, die im einzelnen von geringerer Macht wären und nur in ihrer Gesamtheit zu derartigen Wirkungen befähigt wären. Was folglich nicht bloß in subjektivem sondern in objektivem Sinne über die Natur ist, das ist gegen die Natur, also widersinnig: miraculum sive contra naturam sive supra naturam merum est absurdum[1]. Diesem ihrem Begriffe nach sind die Wunder auch unerkennbar, weil wir die Gesamtheit der Naturkräfte nicht erkennen, also niemals das sichere Urteil fällen können, daß eine Erscheinung, die uns unerklärbar ist, nicht eine uns unbekannte Naturkraft zur Ursache habe, und sind infolgedessen auch ohne alle Beweiskraft, weil die Gewißheit der göttlichen Offenbarung nicht durch Wunder, d. h. durch Unwissenheit bewiesen werden, eine dunkle Sache nicht durch eine noch dunklere aufgehellt werden kann[2].

Mit dieser Auffassung steht nach Spinoza auch die Heilige Schrift in Einklang. Wenn Wunder in ihr erzählt werden, sind sie entweder in der orientalisierenden Darstellungsweise der Erzähler gelegen oder Produkte schwärmerischer Einbildungskraft oder bewußte Fälschungen Späterer. Die Hebräer führen in ihrer orientalisierenden Redeweise manche ganz natürliche Erscheinungen unmittelbar auf Gott zurück als erste und universelle Ursache von allem, ohne dadurch die parti-

---

[1] *Spinoza,* Tract. theol. cap. 6 de miraculis.

[2] Vgl. besonders die von Spinoza an Heinrich Oldenburg geschriebenen Briefe 21. 22. 23 (73. 74. 75 in der Ausgabe von van Vloten), wo es u. a. heißt: „Rogare mihi liceat, an nos homunciones tantam naturae cognitionem habeamus, ut determinare possimus, quousque eius vis et potentia se extendit et quid eius vim superet?“ (epist. 23.) „Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam et religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram et quam maxime ignorant, ostendere volunt“ (epist. 23). „Ad miracula quod attinet, mihi persuasum est, divinae revelationis certitudinem sola doctrinae sapientia, non autem miraculis h. e. ignorantia adstrui posse“ (epist. 21).

kularen Mittelursachen auszuschließen. So sei es — erinnert Spinoza — bekannt genug, daß die Juden ihre auf sehr natürliche Weise erworbenen Güter immer als Geschenke Gottes bezeichnen. Solch orientalisierender Redeweisen bedienen sich oft auch die biblischen Schriftsteller, wenn sie Wunder zu erzählen scheinen. Wenn es 1 Mos. 9, 13 heiße, Gott habe nach der Sintflut einen Regenbogen gesetzt zum Friedenszeichen, so wolle hiermit nicht die Entstehung desselben durch Strahlenbrechung ausgeschlossen werden; auch Wind, Kälte, Wärme, Feuer werden öfter als Wort Gottes, Boten Gottes bezeichnet (Ps. 103, 4; 147, 15 ff.), also auf Gott zurückgeführt ohne deshalb als natürliche Erscheinungen geleugnet zu werden. Wenn es 1 Kön. 9, 15 ff. heiße, Gott habe den Saul zu Samuel geschickt, damit ihn letzterer zum König salbe, so wolle damit nicht geleugnet werden, daß Saul durch einen höchst natürlichen Grund, den Verlust seiner Eselinnen nämlich, zum Seher Samuel getrieben wurde, 9, 20 werde es sogar behauptet. Sehr oft nenne die Schrift auch die Mittelursachen; so z. B. wenn 2 Mos. 9, 8 ff. erzählt werde, der Herr habe befohlen, Moses und Aaron sollen Asche in die Luft streuen, und an Menschen und Tieren seien Geschwüre aufgebrochen und Blattern entstanden im ganzen Lande Ägypten, oder wenn es 4 Kön. 4, 34 heiße, der Prophet Elisäus habe sich erst über den Knaben der Sunamitin gelegt — Mund auf Mund, Augen auf Augen, Hände auf Hände —, bevor er ihn ins Leben zurückrief, oder wenn es Joh. 9, 6 heiße, Jesus habe den Blindgeborenen mit Speichel geheilt. Spinoza sieht aber wohl ein, daß einige Hände voll Asche über ganz Ägypten nicht Pestilenz bringen oder bloßer Speichel nicht einen Blindgeborenen heilen konnte, und daß in der Bibel gar manche Wunder erzählt werden, wo solche Mittelursachen nicht angegeben und nicht anzunehmen sind. Da greift er dann behufs der Erklärung der Wunder zu einer weiteren Hypothese, nämlich zur Hypothese von einer religiös erregten, schwärmerischen Einbildungskraft der Erzähler, welche gegebene Thatsachen aus Unkenntnis der wirklichen Mittelursachen auf Gott zurückgeführt oder vergrößert oder endlich gar in bloß innerer, begeisterter Vision sich Wunderthatsachen vorgespiegelt hätten aus lauter Interesse für die eigene Religion, aus lauter Überzeugung, wie sehr Gott fort und fort mit seinem auserwählten Volke sei[1].

Doch wie, wenn selbst diese Visionshypothese nicht ausreichen sollte zur Erklärung aller biblischen Wunder? Da ruft Spinoza eine dritte Hypothese zu Hilfe, daß nämlich sakrilegische Menschen betrügerischerweise Wunderberichte in einzelne echte Schriften eingeschoben, also deren

[1] *Spinoza,* Tract. th. c. 1. 6.

Integrität verletzt oder gar ganze mit Wunderberichten angefüllte Bücher verfaßt hätten. Er sucht, um dieses darzuthun, im Pentateuch und den späteren historischen Büchern des Alten Testamentes Widersprüche besonders in chronologischer Beziehung nachzuweisen und dadurch den Beweis herzustellen, daß ganze Bücher oder wenigstens einzelne Teile derselben späteren Ursprungs seien, aufgezeichnet auf Grund älterer Überlieferungen und Sagen oder mit eigenen Zusätzen. Der Pentateuch, das Buch Josua, der Richter, die Bücher der Könige seien sämtlich in nachexilischer Zeit, wahrscheinlich von Esra auf derartige Weise redigiert, die zwei Bücher der Chronik erst lange nach Esra verfaßt worden. Auch die Psalmen und Sprichwörter Salomos seien erst später gesammelt worden. Die Bücher der Propheten seien vielfach aus andern Büchern angesammelt und nur teilweise von den Propheten selber geschrieben worden. Der alttestamentliche Kanon sei erst in der Makkabäerzeit von den Pharisäern festgesetzt worden[1]. So wurde Spinoza der Vater der negativen Bibelkritik für die moderne Zeit.

Wort Gottes und Schrift sind nicht eins. Das Wort Gottes ist jedem ins Herz geschrieben nach 2 Kor. 3, 3. Die Schrift ist nicht Gottes Wort, weil sie vielfach fehlerhaft und verfälscht auf uns gekommen ist. Dieses gilt von den alt- und neutestamentlichen Büchern. Sie enthält aber Gottes Wort, denn die Summe dieser beiden Bücher ist: Liebe Gott über alles und den Nächsten wie dich selbst — das ist Gottes unverfälschtes Wort[2]. Sie enthält Gottes Wort nicht wegen, sondern trotz der Wunder und Wunderberichte.

Was nach Spinoza von den Wundern gilt, das gilt auch von den Prophetien. Moses und die Propheten haben Worte und Gestalten, die sie entweder wirklich oder in Visionen vernahmen und schauten, vermöge der Einbildungskraft Gott unmittelbar als Wirkungen zugeschrieben aus Unkenntnis der sie bewirkenden natürlichen Ursachen. Sie faßten auch das göttliche Gesetz nicht rein auf kraft adäquater Vernunfterkenntnis, sondern nur so, wie es sich ihnen inadäquaterweise in der Einbildungskraft darstellte. Sie ermangelten eines reinen, von anthropomorphistischen Zuthaten freien Gottesbegriffes und des Gesetzes einer reinen Gottesliebe, welche Gott einzig und allein nur liebt um seiner selbst willen, indem sie Gott nur auffaßten als einen mit Willkür waltenden, durch äußere Lohnverheißungen und Strafandrohungen wirkenden Gesetzgeber, mit dessen Autorität sie nicht bloß sittliche, sondern auch zeremoniale und zivile, ihrem Ursprunge nach ganz und gar menschliche Gesetze umkleideten und

---

[1] *Spinoza*, l. c. c. 8—10.

[2] Ibid. c. 11—12.

als göttliche Gesetze proklamierten. Erhaben über Moses und die Propheten steht Christus, indem er die göttlichen Dinge nicht gleich ihnen vermittelst der Einbildungskraft, sondern auf rein geistige, also wahrhafte und adäquate Weise erfaßte und das Gesetz der reinen Gottes- und Menschenliebe verkündete und nicht sowohl ein Prophet war als Gottes Mund. Man kann darum auch sagen, die Weisheit Gottes habe in Christus menschliche Natur angenommen und sei Weg des Heiles geworden, wenngleich er da oder dort auch vorgefaßten Meinungen seiner Zeitgenossen sich akkommodierte z. B. dem Dämonenglauben der Pharisäer (Matth. 12, 26), dem Engelglauben seiner Jünger (Matth. 18, 10)[1]. Gott habe in Christus — so spricht sich Spinoza in den Briefen an Heinrich Oldenburg aus — ganz vorzugsweise sich geoffenbart, in diesem Sinne seien auch die Ausdrücke des Johannes und Paulus zu verstehen, daß der göttliche Logos Fleisch geworden sei, daß der Sohn Gottes Samen Abrahams angenommen habe (Hebr. 2, 6), wiewohl diese Ausdrucksweisen nach morgenländischer Art etwas überschwenglich seien. Die Wunder seiner Auferstehung, seiner Manifestationen an die Apostel und Jünger und seiner Himmelfahrt seien nur subjektive Erscheinungen (apparitiones) gewesen ähnlich wie die Erscheinungen, die dem Abraham zu teil geworden und kein Beweisgrund für seine Lehre, insbesondere auch nicht für die Lehre, daß er Gottmensch gewesen. Wenn manche Kirchen lehren, Gott habe die menschliche Natur angenommen, so müsse dieses als ebenso absurd gelten, wie wenn man sagen würde, der Zirkel habe die Natur eines Vierecks angenommen[2].

Der Tractatus theologicus Spinozas bildete ein förmliches Waffenarsenal zur Bestreitung der Wunder — kein Wunder, daß im 18. und 19. Jahrhundert aus diesem Arsenale gar mancher nach Lust und Bedarf eine Waffe holte und etwa neu zuschliff und zu einer spezielleren Bestreitung der neutestamentlichen Wunder verwendete.

2. Eine besondere Beachtung mag hier finden Paulus von Heidelberg, der als Hauptvertreter der sogenannten natürlichen Erklärungsweise in seinen Evangelienkommentaren die Wunder philologisch-exegetisch aus den neutestamentlichen Schriften hinauszuerklären suchte, so weit es ihm immer als möglich erschien. Da bei der Taufe Jesu der Täufer eine Taube sah, so galt ihm diese als ein Zeichen, sozusagen als eine Stimme, Jesus sei der Messias, der geliebte Sohn, an welchem der Vater sein Wohlgefallen habe, von Wunder könne hier keine Rede sein. Der Jesus in der Wüste versuchende Geist war nur ein von den Pharisäern ausgesendeter Agent. Die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana war nur ein Scherz, indem Jesus seine mitgebrachte Weinspende auf zuletzt

[1] *Spinoza* l. c. c. 1. 2. 4. 5. [2] *Spinoza,* Epist. 21—23.

bewahrte und Wein dem Wasser substituierte. Die Speisung der 5000 wird so erklärt: „Durch die von Jesu Beispiel verursachte allgemeine Öffnung und Mitteilung der Vorratskörbe wurden sie gesättigt.“ Die weitere Stelle, Jesu sei nach der Speisung zu den Jüngern im schwankenden Schifflein gekommen, wandelnd über das Meer (περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης) wird dahin gedeutet: er sei zu ihnen gekommen herumwandelnd am Ufer über dem Meere. In dem Berichte der Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9, 7) werden die Worte: *ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθε βλέπων* auf eine mehrwöchentliche Badekur ausgedeutet. Die Verklärung auf Tabor wird ausgelegt auf ein Traumgesicht der schlafenden drei Jünger, während Jesus allein wachte, wobei nach der Bemerkung von Strauß nur merkwürdig ist, daß alle drei das gleiche Traumgesicht hatten und Moses und Elias kommen sahen. Die Totenerweckungen — auch die des vier Tage bereits im Grabe liegenden Lazarus — waren bloße Erweckungen aus dem Scheintode und auch die Auferstehung Jesu nur ein Erwachen aus dem Scheintode. Die Ereignisse beim Tode Jesu waren nur Folgen eines mit Verdüsterung eingetretenen Erdbebens, welches den Tempelvorhang zerriß. Die Himmelfahrt desselben war nur ein Rückzug in die Höhe eines Gebirges, wobei der Nebel ihn den Blicken der Nachschauenden entzog. Wo aber Paulus solche Wegerklärungen der Wunder selber zu stark fand, nahm er an, daß die betreffenden Wunder nur psychologische Täuschungen waren, entstanden vermöge der ungewöhnlichen Wirkung besonderer Erscheinungen auf die Gemüter der Anwesenden. So sei z. B. die Erscheinung des Engels an den im Tempel dienstthuenden Zacharias nur ein Traum gewesen, der auf ihn solchen Eindruck machte, daß er — sehr schweigsam und ernst wurde.

3. Fr. D. Strauß hat diesem exegetischen Unwesen ein Ende gemacht durch seine ideal-mythische Hypothese. An die Stelle der philologischen Wunder eines Paulus von Heidelberg setzte er die mythischen Wunder mit dem Beifügen, daß sie einen höheren idealen Sinn hatten und mit dem späteren Beifügen[1], daß Jesus vielleicht auch eine magnetisch-psychische Heilkraft, die als wunderbar erschien, besessen habe. Im „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ von 1864 ließ er diese ideal-mythische Hypothese fallen und suchte den Wunderglauben der Anhänger desselben psychologisch zu erklären und anerkannte als historisch hier nur Heilungen, erfolgt kraft der Einbildungskraft und des Glaubens an seine Heilmacht, so daß sie bloße „Phantasiekuren“ waren.

4. Ludwig Feuerbach faßt Religion und Wunder als unwillkürliche Produkte des Herzens auf, dem die Einbildungskraft zu Hilfe

[1] Fr. D. Strauß, Streitschriften 3. Heft (Tübingen 1837), 153.

eilt und das Gewünschte bringt. „Der Glaube an das Wunder ist das Wesen des Wunders . . es ist so wenig ein Objekt des Sinnes als ein Objekt der Vernunft, des denkenden Geistes“ [1]. Das Wunder im „supranaturalistischen“ Sinn genommen „bringt die Erfahrung um ihren Kredit, verdient also selbst keinen Kredit“. Es macht den „ernsten Kodex der Natur zu einem lustigen Märchenbuch; aber eben deswegen gebührt auch dem Wunder selbst nur der Rang eines Märchens . . . je mehr ein Wunder der Vernunft widerspricht, desto mehr entspricht es dem Begriff des Wunders“. Der Wunderglaube ist aber selbst kein Wunder, er ist etwas ganz Natürliches, nicht etwas Übernatürliches, Übermenschliches [2]. Das Wunder ist ein „supranaturalistischer Wunsch“ und als solcher nichts anderes, denn der objektiv gewordene Glaube; „was objektiv das Wunder, das ist subjektiv der Glaube — das Wunder ist das äußere Gesicht des Glaubens, der Glaube die innere Seele des Wunders . . dem Glauben ist nichts unmöglich — und diese Allmacht des Glaubens verwirklicht nur das Wunder“ [3]. Louis Büchner findet es „wunderbar, wie ein so klarer und scharfsinniger Kopf wie Ludwig Feuerbach so viele Dialektik aufzuwenden für nötig hielt, um die christlichen Wunder zu widerlegen“. Er kürzt den Prozeß ab mit dem Machtspruche: „Vor den Augen der Wissenschaft sind alle Wunder gleich — Resultate einer irregeleiteten Phantasie.“ [4]

Einer bloß psychologischen Auffassung und Erklärung des Wunders in dessen eigentlichem Sinne huldigt auch der bekannte Vedaforscher Max Müller, obgleich er dasselbe nicht wie Feuerbach aus sinnlich-selbstischem Motive entspringen läßt. Das Wunder war ihm von Anfang an „das als übernatürlich wahrgenommene Natürliche; es war das Innewerden einer neueren und tieferen Bedeutung sowohl in den Werken der Natur wie in den Thaten begeisterter Menschen; es war die Erkenntnis des in das Licht der Alltäglichkeit reflektierten Göttlichen.“ Es ist insofern dem französischen Philosophen und Dichter Amiel beizupflichten, der da sagt: „Das Vorhandensein eines Wunders hängt vielmehr ab von dem Subjekt, das es sieht, als von dem Objekt, das gesehen wird. Ein Wunder ist eine seelische Wahrnehmung, das Erschauen des Göttlichen hinter der Natur. Für den Gleichgültigen giebt es kein Wunder. Nur religiöse Seelen sind fähig, in gewissen Ereignissen den Finger Gottes zu erblicken.“ „Vieles, was in den Annalen der Religionen des Altertums als übernatürlich dargestellt wird, löst sich, von diesem Gesichtspunkte betrachtet, in etwas Natürliches auf. So gelangen z. B. mit der Zeit die meisten,

---

[1] Pierre Bayle 1838 (S. W. VI, 52). [2] Über das Wunder (S. W. I, 3. 8. 23).
[3] Das Wesen des Christentums (S. W. VII, 163—166).
[4] Kraft und Stoff (7. Aufl. 1862) S. 36.

wenn nicht alle Religionen dahin, daß sie in ihren Stiftern höhere Wesen erblicken, übermenschliche und göttliche Wesen in dem Sinne, den die alte Welt diesen Worten beizulegen pflegte. Eine gewöhnliche Geburt wurde daher für sie als nicht genügend erachtet und in vielen Fällen ebensowenig ein gewöhnlicher Tod. Das ist alles ganz natürlich, ja naturnotwendig." Wunder entbehren deshalb auch aller Beweiskraft für die Wahrheit religiöser Lehren[1].

II. Verschiedene moderne Philosophen und Theologen leugnen nicht geradezu das Wunder im supranaturalistischen Sinne, gestehen teilweise sogar dessen objektive Möglichkeit zu, leugnen oder bezweifeln aber wenigstens dessen sichere Erkennbarkeit, weil die Grenzen der geschöpflichen Kräfte uns unbekannt seien, sowie dessen Beweiskraft; so z. B. Rousseau, Hume, Lessing, Herder, Kant, J. G. Fichte, Herbart und dessen Schule, J. St. Mill u. a. Schon in der Geschichte der Apologetik ist hierüber manches bemerkt worden.

Von Interesse ist insofern besonders die Lehre von Georg Hermes. Die theoretische Vernunft kann nach ihm nur mit Wahrscheinlichkeit den übernatürlichen — von bösen oder guten übernatürlichen Wesen herstammenden — Ursprung außerordentlicher Erscheinungen für wahr halten, weil sie nicht alle Gesetze der natürlichen Welt kennt, die praktische Vernunft dagegen kann denselben um der Pflicht willen mit Gewißheit für wahr annehmen. Die theoretische Vernunft kann z. B. nicht mit Gewißheit sagen, daß die Wiederbelebung eines in Verwesung übergehenden Leichnams oder die plötzliche Heilung eines Kranken oder ein Schauen abwesender oder zukünftiger Dinge übernatürlichen Ursprungs sei, die praktische Vernunft dagegen kann es, denn wenn diese Erscheinungen natürlichen Ursprungs wären, müßte sie sagen, daß man mit dem Begräbnis oder dem Verbrennen jedes in Verwesung übergehenden Leichnams zuwarten und zur Heilung einer Krankheit niemals einen Arzt herbeirufen soll, weil man jene Wiederbelebung und Heilung von natürlichen Ursachen erwarten könnte, und daß man Abwesendes vom Anwesenden, Zukünftiges vom Gegenwärtigen niemals unterscheiden würde, indem man beides durch unmittelbare Schauung erfaßte und somit nicht wüßte, was man hier oder dort, was man jetzt oder später zu thun hätte, all dieses aber gegen die Pflicht ginge[2]. Gegenüber Kant, welcher als moralische Maxime ausgesprochen hatte, niemals Wunder vorauszusetzen, sucht Hermes auf derartige Weise die Annahme von Wundern unter bestimmten Um-

---

[1] Max Müller, Physische Religion. Gifford-Vorlesungen, ins Deutsche übersetzt von R. Otto Franke (Leipzig 1892) S. 330—331. 347.

[2] Georg Hermes, Philosophische Einleitung in die Theologie (1819) § 81, S. 582—593.

ständen als moralische Pflicht darzuthun. Daß solche Wunder nicht von übernatürlich bösen Wesen, sondern von guten Wesen — von Gott selber oder dessen Boten — herstammen, soll nicht aus deren Beschaffenheit sondern lediglich aus dem Inhalte einer verkündeten Lehre erkennbar sein, indem diese entweder eine moralische Lehre der praktischen Vernunft ist oder eine über sie hinausgehende, geheimnisvolle Lehre, die den moralischen Willen stärkt und heiligend belebt und als eine auf das moralische Gefühl oder Herz wirkende erfahren wird gemäß Christi Wort Joh. 7, 17 und auf Grund dessen mit moralischer Pflichtnotwendigkeit als eine göttliche und wahre Lehre anzunehmen ist. Obwohl die theoretische Vernunft rein als solche bezüglich einer derartigen Lehre über den Zweifel nicht hinaus kommen könnte, muß sie mittelbarerweise als reflektierende sie doch für wahr halten anbetrachts dessen, daß die praktische Vernunft sie für wahr anzunehmen gebietet und „die ganze vernünftige Natur des Menschen nicht zur Irreleitung eingerichtet sein kann."[1] Hermes unterscheidet also den Beweis für die Übernatürlichkeit der Wunder und den Beweis für die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit einer Offenbarung. Unter übernatürlichen Wundern versteht er Ereignisse, die nicht aus Natur und Menschenkräften entstehen können, sondern aus höheren Kräften intelligenter Art, sei es bösen oder guten. Als solche Wunder sucht er zu erweisen die Wiederbelebung von Toten, plötzliche Heilungen von Kranken u. s. w., weil die praktische Vernunft Begräbnis oder Verbrennung von Leichnamen, Beiziehung von Ärzten zu Heilzwecken u. s. w. nicht als Pflichten diktieren könnte, wenn dieselben aus Natur- und Menschenkräften erfolgen könnten, ohne zu bedenken, daß die praktische Vernunft sie trotzdem als Pflichten diktieren müßte, weil unberechenbare, außergewöhnliche Fälle eine allgemeine Pflichtregel nicht umstoßen und der von ihm angestrengte Beweis für übernatürliche Wunder somit hinfällig ist. Daß manche dieser übernatürlichen Wunder nicht von bösen Wesen, sondern von guten Wesen — von Gott oder dessen Boten — herstammen, also göttlichen Ursprungs seien, sucht er aus dem Inhalte einer Offenbarung herzuleiten und die Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit dieses Inhalts aus dem moralischen Charakter desselben

[1] Georg Hermes a. a. O. § 78, S. 541; § 79, S. 546—547. 560—563; § 82, S. 601, wo es heißt: „Was sollen denn die Wunder beweisen, und was können sie nach allem Obigen einzig beweisen? Nichts als daß die Offenbarung übernatürlichen Ursprungs sei; und das beweisen sie freilich, ohne daß dabei eine Rücksicht auf ihren Inhalt zu nehmen wäre. Aber daß sie nicht von einem bösen übernatürlichen Wesen, sondern von einem guten und zwar von Gott selbst entsprungen sei und also auch in ihren unbegreiflichen Lehren noch wahr sei, was die Wunder nicht beweisen, das nehmen wir mit moralischer Notwendigkeit um ihres Inhalts willen an" (§ 85, S. 606. 612).

und dem bewältigenden Eindrucke, den er auf unser Gemütsleben macht. Die Göttlichkeit der Wunder ist also nach Hermes nicht Beweisgrund der Offenbarung, sondern umgekehrt die auf moralisch-mystische Weise sich beglaubigende Offenbarung Beweisgrund der Göttlichkeit der Wunder.

III. Zahlreiche Philosophen und Theologen haben endlich einen modifizierten Begriff von Wunder aufgestellt und in solchem Sinne dessen Möglichkeit, Erkennbarkeit und Wirklichkeit verteidigt, wenngleich meistenteils dessen Beweiskraft preisgegeben.

1. Dahin gehören verschiedene Vertreter der magnetischen Ansicht, indem sie magnetische Heilwunder, Erleuchtungs- und Erscheinungswunder annahmen, jedoch mit Ausschluß eigentlicher Allmachtswunder. So besonders Chr. H. Weiße, der sich also ausspricht. Geschichtliche Wahrheit haben nur solche Thatsachen, welche in die Kette des Kausalzusammenhanges sich einfügen, nicht die mirakulosen Thatsachen. Diese haben keinen übernatürlichen Charakter, denn „übernatürlich sind alle Spitzen und Höhen der Geschichte, welche darum in echtem, philosophischem Sinne Wunder genannt werden". Nicht die den Naturzusammenhang durchbrechenden Mirakel, welche Jesus entschieden von sich ablehnte, sondern nur „die magnetischen oder Heilungswunder erklärt er zu wiederholtenmalen als wesentlich zu seinem Beruf gehörend und seine göttliche Sendung beglaubigend". Ist die Heilthätigkeit Jesu ihrer „physischen Grundlage" nach auch identisch mit der geschichtlich bekannten oder uns gegenwärtig zugänglichen Wirksamkeit des animalischen Magnetismus, so ist sie doch nicht auf das Niveau dieser letzteren, also nicht auf „das Niveau der gemeinen Erfahrung" herabzuziehen. „Die Wundergabe Jesu verhält sich zu der natürlichen Heilkraft eines Magnetiseurs etwa so wie das Kunstgenie eines Mozart zu dem — doch gleichfalls angeborenen, nicht durch mühsame Übung erworbenen — Talent eines gewöhnlichen Virtuosen."[1] Nur die Heilungswunder sind geschichtlich, nicht die den gesetzlichen Zusammenhang durchbrechenden Wunder wie die jungfräuliche Empfängnis, das Speisewunder, die Totenerweckungen Jesu. Die Auferstehung desselben war nur geschichtlich im Sinne eines magnetischen Wunders, d. h. im Sinne einer von der roheren Leiblichkeit sich loslösenden, in den Himmel aufgestiegenen, da oder im Diesseits wiedererscheinenden verklärten Leiblichkeit Jesu; sie war aber nicht geschichtlich im Sinne eines supranaturalistischen Wunders, als ob die ins Grab gesenkte Leiblichkeit desselben auferstanden und sichtbarlich erschienen wäre. In solchem Sinne sind nicht nur die Erscheinungen Jesu während der 40 Tage, sondern auch die Erscheinungen an Paulus, sowie die allgemeine Auferstehung zu fassen. Diese

[1] Chr. H. Weiße, Evangelische Geschichte I (Leipzig 1838), 145—149. 350 bis 352. 370—373; II, 263.

Erscheinungen Jesu sind jedoch „nicht ohne weiteres mit andern als wirklich oder möglich zu denkenden Geistererscheinungen unter einen und denselben Gesichtspunkt zu stellen, indem diese im allgemeinen krankhafte, nicht sein sollende Phänomene sind; es verhält sich hier analog wie mit den Wundern Jesu im Vergleich zu den gewöhnlich magnetischen"[1]. Auf ähnliche Weise haben sich ausgesprochen D. Schenkel, J. H. Fichte, M. Carriere, Rudolph Seydel[2].

2. Die Vertreter des spiritistischen Wunderbegriffs betrachten die Wunder nicht als bloße Ausflüsse magnetisch-seelischer Kräfte, sondern zugleich als Ausflüsse spiritistischer Kräfte von abgeschiedenen Menschenseelen oder übermenschlichen Intelligenzen. Der berühmte Astrophysiker Fr. K. Zöllner faßte die Wunder Christi im Sinne der „Transzendentalphysik" auf als Manifestationen von Geistern, die für uns unsichtbar in der vierten Raumesdimension leben, vorübergehenderweise aber in unsere dritte Dimension herabwirken. „Das Zerreißen des Tempelvorhanges in Jerusalem bei der Kreuzigung, die Auferstehung und Himmelfahrt, die Verklärung Christi, das Sprechen in vielerlei Zungen bei der Ausgießung des Heiligen Geistes und vieles andere sind Erscheinungen, welche ihrer Gattung nach mit spiritistischen Phänomenen übereinstimmen, von denen ich zum Teil Zeuge gewesen bin." „Durch die Beseitigung des Begriffes Wunder, als eines Vorganges gegen Naturgesetze" — bemerkt er weiter — „wird die moralische Hoheit des Christentums wie ein Silberblick in ihrer ganzen Herrlichkeit hervorbrechen und alle trostbedürftigen Herzen erquicken".[3] Gegen diese Herabsetzung der christlichen Wunder erhob aber Protest Prof. Th. Fechner, der mit Zöllner den Produktionen Slades angewohnt hatte, indem er sagt: „Zwischen beiden (den christlichen und spiritistischen Wundern) besteht ein solcher Gegensatz im Charakter, daß es als eine Blasphemie erscheint, beide unter dieselbe Rubrik zu bringen und dem Christentum damit aufhelfen zu wollen."[4]

Zu einem spiritistischen Wunderbegriffe ging in späterer Zeit auch Maximilian Perty über. In dem früheren Werke: „Die mystischen

[1] Chr. H. Weiße a. a. O. I, 370—379; 437—438; II, 141. 259; Philosophische Dogmatik I (3 Bände, Leipzig 1855—1862), 113—119.

[2] Daniel Schenkel, Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1864; Protestantische Freiheit in ihrem Kampfe mit der kirchlichen Reaktion (2. Aufl., Wiesbaden 1865) S. 122. 131—141. 172—188. J. H. Fichte, Die Auferstehungsgeschichte und die Christophanien (Vermischte Schriften II [Leipzig 1869], 123—186); Der neuere Spiritualismus (Leipzig 1878) S. 32. Moritz Carriere, Jesus Christus (Leipzig 1888) S. 55—60. R. Seydel, Das Christentum Christi (Berlin 1889) S. 19. 34.

[3] Fr. K. Zöllner, Wissenschaftliche Abhandlungen III (Leipzig 1878—1879), 612; II, 1187.

[4] Th. Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (Leipzig 1879) S. 266.

Erscheinungen der menschlichen Natur" (Leipzig und Heidelberg 1861) suchte er die Wunder teils aus dem Wissen und Wirken des magischen Ich zu erklären, teils aus einer Teilnahme des magischen Ich an dem höheren Wissen und Wirken des Erdgeistes (Geodämon), indem die Erde wie die andern Planeten, wie Sonne und Fixsterne von Geistern beseelt sind, die gleich der Gesamtheit der die Materie bildenden Kraftwesen vom allbewußten Zentralgeiste ausfließen. All diejenigen mystischen Erscheinungen, die er aber als objektiv-wirkliche aus dem magischen Ich und dem Erdgeiste sich nicht abzuleiten getraute, faßte er nur als subjektiv-wirkliche auf, nämlich nur als Einzeln- und Gesamtvisionen, Halluzinationen, Faszinationen. Als äußerlich-wirkliche Erscheinungen, herstammend aus den Wirkenskräften des magischen Ich und des Erdgeistes faßte er z. B. auf das Beschreiben der ehernen Tafeln nach Art des heutigen Geisterschreibens, indem „Moses bewußtlos und ekstatisch die Gebote schrieb", ferner die Heilung der Israeliten durch die eherne Schlange, die Heilung des Tobias durch die Fischgalle, die Erscheinungen bei der Taufe Jesu, die durch ihn bewirkten Heilungen, das Wandeln auf der See, das Verdorren des Feigenbaums, die Befreiung der Apostel aus dem Kerker, die Bestrafung des Ananias und der Saphira und des Barjesu. Als bloß subjektive Einzel- und Gesamtvisionen und Faszinationen faßte er auf die Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusche, die Verwandlung von Stäben in Schlangen, die Feuer- und Wolkensäule, Blitz auf Sinai, Wandlung von Wasser in Wein, Mehrung der Brote und Fische, die Auferstehung Jesu, bestehend in visionärer Erscheinung an die Maria Magdalena, die Apostel und Jünger und die Himmelfahrt desselben. Die von Elias, Elisäus, Jesus, Petrus und Paulus vollbrachten Totenerweckungen waren bloße Erweckungen vom Scheintode.

Perty suchte noch in der zweiten Auflage seiner „Mystischen Erscheinungen" 1872 die spiritistischen Phänomene aus dem Medium selbst (dem magischen Ich unter Beihife des Geodämon) zu erklären wie vordem Bruno Schindler in der Schrift „Das magische Geistesleben" (Breslau 1857) und späterhin E. v. Hartmann. Als Supplement zu der Schrift über die „Mystischen Erscheinungen" veröffentlichte er 1879 die Schrift über den „Jetzigen Spiritualismus", welchen er lieber Spiritismus genannt hätte, wenn mit diesem Namen nicht eine besondere Nebenrichtung und Sekte bezeichnet würde, wie es im Vorworte heißt. Hier ging er zur Geistertheorie über, wenn auch ohne die Annahme einer vierten Raumesdimension im Sinne Zöllners. „Man darf nicht zweifeln, daß viele Wunder nicht nur Jesu, sondern auch der Apostel und vieler hervorragender Männer der folgenden Jahrhunderte z. B. des Bernhard von Clairvaux, Franziskus Xaverius rc. wirklich verrichtet worden sind" (S. 199). Dagegen manche

der in den Evangelien angeführten Wunder — gemeint sind die eigentlichen Allmachtswunder — muß man dahingestellt sein lassen, weil Analogien für dieselben fehlen; so z. B. das Speisungswunder. Aus inneren magischen Kräften sind die Heilungswunder Jesu, Wandeln auf der See u. s. w. begreifbar, andere wunderbare Vorkommnisse im Leben Jesu aber sind nur „durch einen Verkehr mit Geisterwesen" zu erklären z. B. auf dem Verklärungsberge mit Geistern, welche von den Aposteln als Moses und Elias gedeutet wurden. „Das schönste und folgenreichste aller, das welthistorische Wunder ist die Auferstehung . . . es bleibt nur übrig, sie mit der modernen sogenannten Materialisation zu vergleichen." Den Stoff für eine solche entnahm er den „Bestandteilen seines eigenen Leibes, der hierauf spurlos sich auflöste, so daß die Engelgestalten dann sagen konnten: er ist nicht hier, er ist auferstanden". So verschwand er auch plötzlich vor den beiden Jüngern in Emmaus, und als er in den Himmel aufstieg oder in eine Wolke sich auflöste (S. 215—219). Perty hat hiermit seine frühere Erklärung der Auferstehung Jesu, der Erscheinungen und Himmelfahrt des Auferstandenen als bloßer Visionen aufgegeben und dieselben spiritistisch zu begründen versucht.

Die spiritistische Wunderlehre Zöllners hat weiter ausgebildet Johannes Kreyher in der Schrift: „Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder" (Stuttgart 1880, 2 Bände). Soweit als möglich wendet er die natürliche Erklärungsweise der biblischen Wunder an, indem er sie auffaßt als Naturerscheinungen von ordentlicher Art oder von außerordentlicher, eingetreten etwa vermöge besonderer göttlicher Fügung und oft auch durch Hellsehen vorauserkannt und vorausgesagt und sodann als Wunder erscheinend. Dahin gehören die meisten Wunder, die durch Moses und während der Wüstenfahrt des israelitischen Volkes geschahen, die Besiegung der Baalspriester durch Elias und dessen Entrückung, der Stern der Magier, die Vorgänge beim Tode Jesu. Einige biblische Wunder sucht derselbe als bloß philologische plausibel zu machen; so z. B. das Wunder Josuas, indem der Ausruf: Sonne stehe still! nur der begeisterte Ausruf des Wunsches war, die Sonne möchte nicht untergehen vor der Vernichtung der Feinde, was auch geschah und als Wunder aufgefaßt wurde (!). Soweit solche Erklärungsweisen nicht mehr als genügend erscheinen, greift Kreyher zur spiritistischen, indem er die biblischen Wunder entweder aus mystischen, auch in die Ferne gehenden Wissens- und Wirkenskräften diesseitiger Persönlichkeiten oder aus vorübergehenden Manifestationen jenseitiger, der vierten Raumesdimension angehöriger Geistwesen begreiflich zu machen versucht. Wunder mystischen Hellsehens, Schauens und Redens begegnen uns nach ihm bei den Patriarchen, Moses, den Propheten, bei der Taufe Jesu, der Versuchung

und Verklärung Jesu, dem Sprachenwunder am Pfingsttage und in den gottesdienstlichen Versammlungen. Wunder der mystischen Kraft der Imagination waren die Genesung durch den Anblick der ehernen Schlange, die Behaftung Miriams mit Aussatz und dessen Heilung durch Moses, die Heilung Naamans durch Elisäus, die Fruchtbarwerdung der Sara, Sunamitin und Elisabeth, die vaterlose Empfängnis Jesu aus der „Sehnsucht nach der Erscheinung des Jungfrauensohns“ u. s. w. Wunder mystischer Wirkenskraft waren die Heilungswunder Jesu und die von ihm wie vordem von Elias und Elisäus bewirkten Totenerweckungen, welche nur Erweckungen waren von einem „noch unvollendeten Tode“. Verschiedene biblische Wunder waren Wunder mystischen Apports, wie sie in den spiritistischen Sitzungen oftmals vorkommen, indem „Dinge, die unserer dreidimensionalen Raumwelt angehören, durch Aufnahme in ein höheres Raumgebiet zeitweilig unsern Sinnen entzogen werden können, um dann wieder in unserem Raume zum Vorschein zu kommen“ (I, 313. 318). Die Verwandlung des von Moses hingeworfenen Stabes in eine Schlange und der Schlange wiederum in einen Stab war nur ein derartiges mystisches Verschwinden und Wiedererscheinen des Stabes, sowie ein Erscheinen und Verschwinden der Schlange, wiewohl dieses von den ägyptischen Zauberern nachgemachte Wunder auch durch Substitution oder Faszination erklärt werden kann. Das Wunder von Kana und das Speisungswunder konnte ebenfalls durch mystischen Apport bewerkstelligt werden. Andere biblische Wunder endlich können ihre Erklärung finden durch die sogenannte Geistermaterialisation wie z. B. die schreibende Hand beim Mahle Belsazars, die Auferstehung Jesu, dessen Erscheinungen an die Jünger und dessen Himmelfahrt.

Du Prel in dem Werke: Die Philosophie der Mystik (Leipzig 1883) will die mystischen Erscheinungen aus dem Schauen und Wirken eines über das gewöhnliche Tagesbewußtsein hinausgehenden transzendentalen Subjekts erklären. Als solche faßt er den Traum, den Lunarismus, Magnetismus oder sogenannten Hypnotismus, Hexenvisionen, Besessenheit, Ekstasen u. s. w. mit Ausschluß aller eigentlichen Wunder, aller Allmachtswunder, wenn er auch nicht wie Zöllner, Perty, Kreyher die biblischen Wunder im einzelnen zur Erörterung bringt. Es steckt in uns nicht bloß ein an die fünf Sinne gebundenes Ich des normalen Tagesbewußtseins, sondern auch ein für dasselbe unbewußtes, mystisches Ich an sich mit einer Leistungsfähigkeit im Bereiche des Wissens und Wirkens, welche über die gewöhnliche weit hinausragt kraft einer erhöhten Sensibilität und Produktivität, so daß ihm Fernsehen und Fernwirken eignet. Du Prel ist also für — Okkultismus. Dieses transzendentale Ich wird im Tode von der äußeren Hülle des Sinnenleibes befreit und lebt fort als ein anders gearteter Orga=

nismus und vermag als solcher auch in die diesseitige Welt herabzuwirken. Sofort ist du Prel auch für Spiritismus wie er in der gleichnamigen Schrift (Leipzig 1893) bekundet hat.

Der Okkultismus und Spiritismus liegen ihm aber in der Verlängerungslinie des — Darwinismus. Wie die Erde so sind auch die andern Weltkörper im Kampfe ums Dasein entstanden, was du Prel in der Schrift: Der Kampf ums Dasein am Himmel, in dritter Auflage erschienen unter dem Titel: Die Entwicklungsgeschichte der Welt (Leipzig 1882) durchgeführt hat. Wie auf der Erde, so haben sich auch auf andern Weltkörpern organisierte, wiewohl anders organisierte Wesen entwickelt, welche ebenfalls in die diesseitige Welt eingreifen und spiritistische Phänomene bewirken können, was er in der Schrift: Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese (Leipzig 1880) zu zeigen versuchte.

3. Zahlreiche moderne Philosophen und Theologen haben die Wunder als Ausflüsse geistiger Menschenkraft, besonders außergewöhnlicher, genialer aufgefaßt. Zunächst geschah dieses in der Schellingschen und Hegelschen Schule. Schelling lehrte, daß die ideale Potenz die reale um so mehr überwiege, je höher man aufsteige in der Stufenreihe des Seienden. Wie elastisch war aber nicht die ideale Potenz des menschlichen Geistes? Schelling konnte sie mehr und mehr wachsen lassen, ja ins Außergewöhnliche wachsen lassen, und er ließ sie zusehends auch immer wachsen, je mehr er sich dem positiven Christentum annäherte. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1803 sah er noch ziemlich vornehm herab auf die Wunder ihrer sinnlichen Äußerlichkeit halber; 1812 im „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen Jacobis“ setzte er dessen Worten: Der Mensch offenbare Gott, indem er kraft des Geistes die Natur beherrsche, die tadelnden Worte bei: „Mechanisch versteht sich, ja nicht reell und dynamisch wie der wunderthuende Heilige“ [1]. Und wie sich zeigen wird, ging er in der „Philosophie der Offenbarung“ noch weiter.

Hegel faßt das Wunder in relativem Sinne als die höher und höher gehende Macht des Geistes über die Natur, die im Menschen ihre Spitze erreicht. „Mit Recht wird gewußt, daß Gott und seine Macht in der Natur vorhanden ist in ewigen Gesetzen und nach denselben; das wahrhafte Wunder ist der Geist selbst. Schon das Tier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur, noch mehr der Mensch gegen das Leben und die bloß empfindende Natur.“ [2] Diese Macht des Geistes über die Natur war ein so dehnbarer Begriff wie die ideale Potenz Schellings. Von der Macht des Geistes über die Natur überhaupt und vorzüglich in Christus

[1] S. W. 1. Abt. VIII, 115.

[2] Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 256 (S. W. Bd. XII).

sprach Hegel noch mehr unbestimmt. Diese schwebende Haltung konnte in der Schule desselben sich nicht erhalten. Bei den Männern der „Linken“ z. B. Strauß, Michelet, L. Feuerbach trat eine förmliche Verwerfung des Wunders ein. „Allerdings“ — sagt Strauß — „ist der Geist die Macht über die Natur, aber nicht der Geist, welcher Einfälle hat, fliegen oder auf dem Meere zu gehen oder Wasser in Wein verwandeln zu wollen, sondern derjenige, welcher still in der Natur als Gesetz und Bildungstrieb wirkt und im Menschen als Verstand und Wille durch geduldige Arbeit sich zum Herrn der Natur macht.“[1] Anders die Männer, die sich mehr oder minder zur „Rechten“ wandten, wie ein Daub, K. Rosenkranz, J. Schaller, G. A. Gabler und vorzüglich C. Fr. Göschel, welcher in den „Beiträgen zur spekulativen Philosophie“ (Berlin 1838) die Auffassung vertrat, daß der menschliche Geist, wo immer er in höherer Kraft hervortrete wie in Christus als der in concreto erschienenen urbildlichen Menschheit, auch die volle Macht über die Natur habe, selbst über die Mächte des Todes und der Verwesung.

4. Wir kommen schließlich auf solche Autoren, welche die Wunder als höhere Manifestationen der schöpferischen Gotteskraft auffaßten. Hier ist allererst zu nennen — Schleiermacher. In den „Reden über die Religion“ 1799 giebt er dem Wunder lediglich eine subjektiv-psychologische Bedeutung. Was ist Wunder? fragt er hier und antwortet: Wunder im religiösen Sinne heißt soviel wie Zeichen, Andeutung, betrifft also nur den Gemütszustand des Schauenden: „jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste Begebenheit, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder.“[2] In der späteren „Glaubenslehre“ faßt er das Wunder nicht mehr in bloß subjektivem Sinne auf als das, was besondern Eindruck macht, sondern im objektiven Sinne, was relativ den gewöhnlichen Naturlauf überragt, obwohl es zum ganzen Naturzusammenhange gehört. Jede neue Schöpfung, jeder Anfang eines neuen Lebens, besonders auf dem Gebiete des Geistes und des religiösen Geistes ist ein Wunder. Überall da, wo hochbegabte, originale Naturen neue Anfänge des religiösen Lebens bilden, dort werden sie kraft ihrer höheren Natur wirken und in solch relativem Sinne übernatürlich wirken, und in solch höher natürlicher oder relativ übernatürlicher Weise wird auch Gottes Kraft in ihnen wirken. „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin auf-

---

[1] Strauß, Christliche Glaubenslehre I (Tübingen 1840), 246.

[2] Schleiermacher, S. W. I, 248—249.

gehoben wäre" (§ 47). Das Wunder kann nicht als Unterbrechung des Naturzusammenhanges gefaßt werden als ob die Ordnung des letzteren noch unvollkommen gewesen wäre; die Erfüllung des Gebetes, falls sie eintritt, kann nicht eine Unterbrechung desselben sein, indem „das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Teile derselben ursprünglichen göttlichen Ordnung sind" (§ 47, n. 1). Ein schlechthin übernatürliches, absolutes Wunder würde den „ganzen Naturzusammenhang" zerstören. Wie an sich unmöglich, so ist ein solches für uns auch unerkennbar, weil wir eingestehen müssen, daß, weil „unsere Kenntnis der erschaffenen Natur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten." Dadurch entledigen wir uns auch „der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, woran sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat, nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von wahren und göttlichen" (§ 47, n. 2—3). Das Sein Gottes in Christo, dessen Unsündlichkeit und erlösende Wirksamkeit sind nur relative Wunder, weil nicht zu begreifen aus der vorausgehenden Geschichte und bilden als solche den eigentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens; ob aber die biblischerseits ihm beigelegten Wunder von der vaterlosen Empfängnis an bis zur Auferstehung und Himmelfahrt geschichtlichen Charakter haben, bleibt der freien Kritik überlassen, ohne einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens auszumachen (§ 96—100). Zudem entbehren Wunder und Weissagungen aller Beweiskraft, indem der christliche Glaube auf Verkündigung und innerer Erfahrung beruht, nicht auf äußerer Beweisführung (§ 14 mit Zusatz) und auch Christus den Glauben an seine Person und sein Reich nicht auf Wunder gegründet wissen wollte (§ 103, n. 4).

Der äußerst dehnbare Wunderbegriff Schleiermachers, dahin gehend, das Wunder sei Ausfluß einer höheren natürlichen Menschenkraft und einer in ihr waltenden höheren Gotteskraft, konnte die allerverschiedensten Variationen erfahren und erfuhr sie auch, indem innerhalb der Schleiermacherschen Schule wie innerhalb der Hegelschen eine Spaltung eintrat in eine „Linke" und „Rechte". Je mehr die in einzelnen Menschen wirksamer hervortretende schöpferische Gotteskraft potenziert wurde, desto mehr näherte sich dieser Wunderbegriff dem supranaturalistischen, ohne sich mit ihm jedoch prinzipiell zu decken. An Schleiermacher lehnte sich zunächst Chr. Twesten an und weiterhin in verschiedenen Weisen K. J. Nitzsch, Jul. Müller, A. Schweizer, Richard Rothe, J. A. Dorner, Jul. Köstlin, F. A. Nitzsch u. a.

Schon in Indien, dann bei manchen Gnostikern, den Neupythagoreern, Neuplatonikern und Kabbalisten trat die Theosophie zugleich als Theurgie auf. Im 16. Jahrhundert trat sie auf erneuerte Weise auf. Die modernen Theosophen und Kabbalisten wollten zum großen Teile zwar — von den

Anschauungen des Christentums beeinflußt — die übernatürliche Wunderwirksamkeit mit der natürlichen und dämonischen Magie nicht vermischt wissen, dehnten aber das Gebiet der natürlich-mystischen Kräfte in einer die Thatsachen nüchterner Erfahrung oft überbietenden, ja schwärmerischen Weise aus, besonders wo sie deren Wirksamkeit noch bedingt sein ließen durch Anwendung von Geheimzeichen und Geheimmitteln. Sie betonten ferner die innerlich-mystischen Erfahrungen oft so, daß die äußere Offenbarung und deren Beglaubigung durch Wunder als mehr oder minder gleichgültig, ja entbehrlich erschien, und leugneten zum Teil auch eine eigentliche Wahlfreiheit göttlichen Wirkens, so daß die höhere Offenbarung Gottes und deren Wunder nicht als eigentlich übernatürliche gelten konnten. Es möge hier nur erinnert werden an Reuchlin, Cornelius Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Fludd, Helmont, Jakob Böhme und dessen Schule, Ötinger, St. Martin, Franz Baader. „Der Seele Geist" — sagt z. B. J. Böhme — „hat Macht, daß er mag und kann alle Wunder suchen, so in der Natur sind als Künste, Sprachen, Baum, Pflanzen, Zerbrechen; er kann den gestirnten Himmel bändigen, wie Josua der Sonne gebot, daß sie stille stand (Jos. 10, 12—13), und Moses dem Meer, daß es stand (2 Mos. 14, 21), auch gebot er der Finsternis, daß sie kam. Er kann ein irdisch Leben machen, als Moses die Läuse und Frösche, auch Schlangen und andere Wunder; er hat den Tod in seiner Macht, daß er den bewältige, so er auf den Brautwagen fährt. Er kann die Teufel zähmen und bewältigen, so er in Gott ist." Es ist dieses aber wohl zu verstehen. Eine solche Macht hat die Seele nur ihrem Urstande nach und hätte sie nur bethätigen können, wenn sie „nicht hätte Turbam Magnam irdisch in sich gelassen". Anders ist es, wenn „der Heilige Geist auf ihrem Wagen fährt wie bei Moses, Elias und allen Propheten, bei Christo und seinen Jüngern, auch noch immerdar bei heiligen Kindern Gottes: die haben alle diese Gewalt, können Tote aufwecken und Seuchen heilen und alle Krankheiten vertreiben; es ist natürlich, der Geist herrschet nur damit über die Turbam."[1] Es ist auch zuzugestehen, daß die verstorbenen großen Heiligen im Papsttume angerufen wurden und alsdann den Menschen erschienen, auch Wunder gewirkt, obgleich jetzt dawider gelehrt wird, es hat aber „ein ander ABC" als die „beiden Parten" verstehen.[2] Was für eine niedere Seins- und Erkenntnisstufe übernatürlich ist, ist es für eine höhere nicht mehr: das ist das „ABC" für das wahre Verständnis. Diesen

---

[1] 40 Fragen 6, n. 19—22 (Böhmes S. W. von K. W. Schiebler VI, 59). Turba bedeutet die durch die selbstischen Kräfte bewirkte Verwirrung, vermöge welcher der Geist Gottes zum Weichen gebracht wurde, aber in der Seele neu aufleben kann, um Wunder zu thun.

[2] Ebd. Frage 26, n. 27 (VI, 107).

relativ-supranaturalistischen Wunderbegriff teilt auch Franz Baader. „Die Gesetze des Lebens, dessen Bewegungs-, Bildungs- und Affinitätsgesetze sind durchaus Wunder für die anorganischen Naturen wie jene Lebensgesetze wieder dem höheren Gesetze des Geistes, diese endlich dem göttlichen als dem höchsten und alleinigen Wunder weichen. In welcher Hinsicht der Psalmist Gott als den Wunderthuenden definiert, weil er nicht Gott der Kreatur wäre, falls nicht sein Thun dieser Kreatur im Erkennen, Wollen und Selbstthun ein beständig sich erneuerndes Wunderthun (Überraschung, surprise) wäre.“ [1] Das Wunder ist nur ein blitzartiges Herabwirken einer höheren Region in eine niedrigere. Als solches muß es „den Charakter oder die Eigenschaft der völligen, räumlich-zeitlichen oder empirischen Erfahrbarkeit haben“. Es muß ferner „dialektischer d. h. forttreibender Natur sein“, muß dem Menschen es unthunlich machen, innerhalb einer niedrigeren Region zu bleiben und sie als eine natürliche zu begreifen, muß ihn vielmehr in eine höhere Region erheben, um aus ihr die niedrigere zu begreifen. „Das wahrhafte Wunder muß also wie jedes Licht deprimierend (blendend) und elevierend (erleuchtend) zugleich wirken, als jenes nämlich auf das desorganisierte Auge, als dieses auf das gesunde. Nicht nur die Religion, sondern auch alle Poesie und Kunst würde ohne alle wirklich geschehenen Wunder ein unerklärliches Wunder sein.“ [2] Schon aus der Bemerkung, daß Gott nicht Gott der Kreatur wäre und die Religion nicht Religion wäre ohne Wunder, erhellt, daß der Begriff des letzteren hier nur ein relativ supranaturalistischer ist.

Auch Schelling nahm in seiner späteren Philosophie, der sogen. „Philosophie der Offenbarung“, Wunder an im Sinne eines solch höheren Naturalismus der gnostisch-theosophischen Art und zwar alle biblischen Wunder ohne Beschränkung. Er bezeichnet diese seine Philosophie als „Philosophie der Offenbarung“ nur deshalb, weil sie letztere zu ihrem Erkenntnisobjekte macht und begreiflich zu machen versucht. Als übernatürlich gilt sie ihm nur im Verhältnis zu ihren geschichtlichen Voraussetzungen, dem Heidentum und Judentum; an sich ist sie natürlich, ja in höherem, vollkommenerem Maße natürlich als jene. Die Wunder Christi sind deshalb nur Wunder „in Bezug auf die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich und in diesem Sinne keine Wunder“. Selbst das größte dieser Wunder oder die Auferstehung Jesu ist nur „das entscheidende Faktum dieser ganzen, höheren, vom gemeinen Standpunkte freilich nicht begreiflichen Geschichte“. Solche Thatsachen wie die Auferstehung Jesu sind nur Blitze, in welchen

---

[1] Fr. Baader, Über die Divinations- und Glaubenskraft 1822 (S. W. IV, 81).

[2] Fr. Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosophen unserer Zeit 1824 (S. W. II, 481—482).

die „höhere d. h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt.“ [1]

Auch Martin Deutinger hat in seiner geistvollen Schrift: Renan und das Wunder (München 1864) einen solch relativ-supranaturalistischen Wunderbegriff nicht völlig klar und bestimmt durchbrochen. „Wir müssen zugestehen“ — äußert er — „daß jedes Eintreten eines neuen und höheren Lebensprozesses ebenso ein Wunder ist wie das Eintreten des organischen Lebens in die anorganische Natur bei ihrem ersten Auftreten selbst ein Wunder war, weil es durch die vorausgehende Bildungsstufe durchaus nicht erklärt werden kann . . . Alle Handlungen der Menschen sind der unbewußten und unfreien Natur gegenüber Wunder zu nennen, obwohl sie uns nicht mehr als solche erscheinen, weil die Macht, eigene persönliche Zwecke zu verfolgen, nun einmal mit unserer Natur verbunden ist und darum uns natürlich ist.“ In vorzüglichstem Maße ist ein Wunder die freie, persönliche Thätigkeit des göttlichen Geistes in der Setzung der relativ-höheren Schöpfungen, welche dadurch, daß sie stabil wurden, sich als Gesetze fixierten und so natürlich wurden oder in derzeit nur sporadisch auftretenden Äußerungen, welche sich dereinst stabilisieren und Naturgesetze einer höheren Ordnung werden können (S. 103—105. 108—111. 132).

Möglichkeit der Wunder.

1. Wie die objektive Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung von Vertretern streng deistischer, pantheistischer, teilweise sogar theistischer Weltanschauungen und namentlich auch von zahlreichen Vertretern der Natur- und Geschichtswissenschaften geleugnet wurde, so auch die objektive Möglichkeit von Wundern im eigentlichen, supranaturalistischen Sinne des Wortes. Sie wurde geleugnet, weil Wunder in Widerspruch stehen mit der Allvollkommenheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Weisheit und Güte der göttlichen Natur. Sie wurde geleugnet, weil sie mit den allgemeinen Gesetzen der geschöpflichen Natur, besonders mit dem Gesetze der Erhaltung der Kraft in Widerspruch stehe. „Ein eigentliches Wunder wäre überall ein Dementi, welches die Natur sich selber gäbe“, kann also nur der Lüge seinen Ursprung verdanken; miraculum sigillum mendacii, sagt A. Schopenhauer [2]. „Das Prinzip der Erhaltung der Kraft“ — so sagt der englische Naturforscher John Tyndall — „welches da ausspricht, daß keine Kraft in der Natur zum Vorschein kommen kann ohne den äquivalenten Verbrauch einer andern Kraft . . ., daß also keine neuen Naturkräfte erschaffen werden können: dieses Prinzip lehrt uns,

---

[1] Schelling, S. W. 2. Abt. IV, 188. 219.

[2] Schopenhauer, S. W. VI (Leipzig 1873—1874), 411. 422.

daß der Südwind, der über die Spitze des Matterhorns weht, ebenso festen Gesetzen folgt als die Erde in ihrem jährlichen Rundgang um die Sonne, und daß der Niederschlag der Dünste in Wolken derselben Notwendigkeit folgt als die wiederkehrenden Jahreszeiten. Die Zerteilung des kleinsten Nebels durch besondere Fügung des Höchsten wäre demnach ebensosehr als ein Wunder anzusehen wie das Zurückströmen der Rhone über die Abgründe der Grimsel nach dem Haslithal und Brienz." [1]

Die Möglichkeit von Wundern wurde ferner geleugnet, weil sie allen Wesensunterschied und alle Gesetzlichkeit der Dinge aufheben und in einen allgemeinen Illusionismus führen würde, indem alsdann jede Wirklichkeit kraft eines Wunders bloß eine Vorspiegelung sein könnte. Zu solchen Behauptungen hat sich namentlich L. Feuerbach verstiegen. „Wenn Wasser in Wein oder Blut verwandelt werden kann" — äußert er sich — „so schwindet alle Bestimmtheit der Natur und mit ihr die Wahrheit der Natur und Erfahrung, so ist der Wesensunterschied der Dinge ein bloßer Schein, so heben sich die Grenzen auf, die meine Wahrnehmung zu einer unverlässigen, untrüglichen machen ... Wer überhaupt ein Gesetz der Natur aufhebt, hebt alle Gesetze derselben auf." „Wenn der Glaube an die Möglichkeit von Wundern mir eine stets präsente Wahrheit ist, so kann ich nicht bestimmt wissen, wenn ich z. B. an den Brunnen gehe, um mir zur Reinigung meiner Wäsche Wasser zu holen, ob das, was ich hier als Wasser sehe, wirklich Wasser ist, und ob nicht vielleicht meine Wäsche von ihm statt weiß rot wie Blut wird; denn die Wunderkraft kann mir absichtlich ein Quid pro quo vormachen ... Wenn ich wie Bileam einen Esel reden höre, so weiß ich nicht mehr, ob ich ein Esel bin oder ob der Esel Mensch ist: der Unterschied zwischen Tier und Mensch ist aufgehoben. Es hilft auch nichts zu sagen, der Esel habe nicht selbst geredet, er sei nur Organ gewesen — ein Esel, der sich zu einem Sprachrohr gebrauchen läßt, ist ein bloßer Scheinesel, ein Esel, dem die wesentliche Eigenschaft der Eselsnatur, die Widerspenstigkeit und Hartmauligkeit, abgeht." [2] Die Möglichkeit von Wundern wurde endlich auch geleugnet aus praktischen Gründen. Wer könnte — so wurde gesagt — einen festen Plan sich abstecken, irgend ein Werk unternehmen z. B. ein Haus bauen, eine Schrift verfassen u. s. w., wenn von heute auf morgen dessen Fortbestand unsicher wäre wegen eines möglichen Wunders? Allem praktischen Thun wäre hiermit der Lebensnerv abgeschnitten.

2. Aus gleichen Gründen wie eine übernatürliche Offenbarung [3] stehen auch die Wunder nicht in Widerspruch mit der Vollkommenheit, Unend-

---

[1] John Tyndall, Fragmente aus der Naturwissenschaft. Deutsche Ausgabe (Braunschweig 1874) S. 43.

[2] L. Feuerbach, S. W. I, 5—7. [3] Vgl. oben S. 135—140.

lichkeit, Unveränderlichkeit, Weisheit und Güte der göttlichen Natur. Sie stehen auch nicht in Widerspruch mit den allgemeinen Gesetzen der geschöpflichen Natur, besonders der äußeren, physischen. Zunächst deshalb nicht, weil diese Gesetze nicht schlechthin notwendige, unabänderliche Gesetze sind, welche keine Ausnahme als möglich erscheinen lassen wie die mathematischen, ontologischen, logischen, ethischen, ästhetischen Grundgesetze. Sie sind bloße Erfahrungsgesetze von kontingenter Art. Die Gesetze der Erd- und Himmelsmechanik, der chemischen, magnetischen, elektrischen Erscheinungen, der Schall-, Licht-, Wärmeerscheinungen besitzen keine absolut unverbrüchliche Geltung a priori. Mit Recht sagt H. Lotze: „Wir müssen die Unveränderlichkeit der Naturgesetze, soweit sie vorkommt, als eine jener Erfahrungsthatsachen betrachten, welche uns über die Grundzüge des wirklichen Weltbaues aufklären, aber wir dürfen sie nicht für eine an sich notwendige Einrichtung ansehen, die in jeder Natur oder auch nur in dieser Natur uneingeschränkt vorkommen müßte.“[1] Haben die positiven Naturforscher nicht mit Recht sich in Opposition gesetzt gegen manche Ausschreitungen der Schellingschen Naturphilosophie? Haben sie nicht mit Recht sich in Spott ergangen, als Hegel 1801 in der Abhandlung de orbitis planetarum als notwendig a priori deduzierte, daß im Abstande der Planeten von der Sonne zwischen Mars und Jupiter ein Sprung sich finden müsse, obwohl durch Piazzi schon am 1. Januar 1801 die Ceres entdeckt worden war und durch Olbers 1802 die Pallas und durch andere Astronomen die Juno und Vesta und die weiteren Asteroiden entdeckt wurden? Hat die Philosophie sich seitdem meist nicht in bescheideneren Grenzen zurückgezogen im Verhältnis zu den Erfahrungswissenschaften? Um so auffallender und nicht von großer Gedankenschärfe Zeugnis gebend ist es, wenn manche Naturforscher trotzdem, daß sie mit großer Emphase auf die induktive Erfahrung als Quell ihrer Erkenntnisse pochen, eine Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze a priori voraussetzen, wenn es gilt, die Möglichkeit der Wunder a limine abzuweisen. Daraus erhellt auch, welches Gewicht Behauptungen zukomme wie dieser: „Kann Gott weder ein hölzernes Eisen machen noch bewirken, daß $2 \times 2 = 5$ oder daß die Winkel eines Dreiecks mehr oder weniger als zwei Rechte sind, kann Gott ferner nicht lügen, nicht sündigen u. s. w., so sieht man nicht ein, welchen Unterschied es für die Allmacht Gottes begründen soll, daß es zwar auf logischem und moralischem, aber nicht auf physischem Gebiet eine unverbrüchliche Notwendigkeit auch für Gott selbst geben soll.“[2] Die Wunder stehen mit den Naturgesetzen um so weniger in Widerspruch,

[1] H. Lotze, Mikrokosmus I (4. Aufl., Leipzig 1884), 51. Vgl. C. Gutberlet, Apologetik II (Münster 1888), 86—88.

[2] R. A. Lipsius, Dogmatik § 322.

als letztere, wenngleich sie durch die erste Ursache in Einzelfällen ihre Geltung verlieren könnten, in der That dieselbe durch Wunder niemals verlieren. Nicht als Naturgesetze (in actu primo), sondern nur in Wirkungen, welche ihnen gemäß zu erfolgen hätten (in actu secundo), werden sie eventuell durch Wunder aufgehoben, wie die nachkommenden Erörterungen klar machen sollen.

Die Wesensunterschiede der Dinge und deren Wirkensgesetze bleiben im Wunder erhalten; der Boden thatsächlicher Ereignisse und Erfahrungen wird durch dasselbe nicht verlassen, im Gegenteil eingehalten; von Illusion kann somit keine Rede sein, wenn es in Wahrheit ein Wunder ist. Auch praktische Gründe können nicht ins Gewicht fallen gegen die Möglichkeit eines solchen. Kann nicht selbst ein gewiegter Architekt ein Haus bauen, welches wegen unerwarteter Konkurrenz und Okkurrenz von Umständen einstürzen kann? Will etwa dann er selber und niemand mehr ein Haus bauen, weil ein solcher Unfall oder — Umfall möglich ist? Kann nicht, wer ein Geschäft begonnen, ein Studium unternommen, die Abfassung einer Schrift in Angriff genommen hat, durch unvorgesehene Unfälle — Krankheit oder äußere Störungen — daran gehemmt werden? Solche Hemmungsfälle treten nicht fort und fort ein, so daß jede planmäßige Thätigkeit unmöglich wäre; ebenso treten nicht fort und fort Wunder ein, sonst wären sie keine Wunder. Savoir pour prévoir à fin de pourvoir kann trotz solch möglicher Hemmungsfälle als Grundsatz gelten. Kann ferner nicht im Bereiche der rechtlichen und sittlichen Ordnung da oder dort durch menschlichen Willen eine Dispens d. h. eine Entbindung von den Wirkungen eines Gesetzes eintreten, ohne daß dadurch jene Ordnung zerstört würde, warum soll Solches nicht möglich sein im Bereiche der Naturordnung durch den göttlichen Willen?

Erklärungsweise der Wunder.

Die Wunder wurden teils zu erklären versucht aus allgemeineren, der Welt durch Gott eingeschaffenen Gesetzen, welche dieselben in sich präformiert enthalten, teils einer da oder dort stattfindenden Aufhebung dieser Gesetze, teils aus einer Hemmung oder Steigerung der nach diesen Gesetzen erfolgenden Wirkungen ohne deren Aufhebung selber.

I. Die sogenannte Präformationshypothese ist in verschiedenen Formen hervorgetreten.

1. Der Engländer Samuel Clarke faßte das Natürliche auf als das, was in der Regel geschieht und das Übernatürliche als das, was ausnahmsweise geschieht durch übermenschliche Intelligenzen oder durch Gott, drückte also das Wunder zu einem bloß außergewöhnlichen Geschehen herab, verteidigte also den Deisten gegenüber zwar das Wunder, jedoch

nur in genanntem Sinne[1]. Hierüber entspann sich zwischen ihm und Leibniz ein Briefwechsel in den Jahren 1715—1716[2]. Gegen Clarkes Wunderbegriff suchte Leibniz einen supranaturalistischen zu verteidigen. Als Wunder gelten ihm nicht wie Clarke außergewöhnliche Leistungen übermenschlicher Intelligenzen, sondern nur solche Vorgänge und Thaten, welche die natürlichen Kräfte aller Geschöpfe übersteigen wie z. B. Erschaffung und Vernichtung von Substanzen, ursprüngliche, erste Hervorbringung der geschöpflichen Dinge (der Gestirnbewegungen, Pflanzen, Tiere), die Inkarnation Gottes u. s. w.[3]. Gott allein kann der Natur auf übernatürliche Weise völlig neue Kräfte verleihen, sensitive Seelen im Momente der Erzeugung der Menschen durch eine Art Umschaffung (transcreation) zu vernünftigen Seelen erheben und übt der Offenbarung gemäß verschiedene unmittelbare Thätigkeiten aus auf unsere Seele durch Einflüsse der Gnade[4]. Die in der Welt eintretenden Wunder sind vergegenwärtigt und eingeschlossen in der Idee der vor Gottes Auge stehenden, erschaffbaren Welt. Der Einwurf, daß Gebete, Gelübde, Verdienste, Mißverdienste, gute und schlechte Handlungen alsdann umsonst wären, ist ein bloßes Sophisma, denn dieselben alle standen als Ursache und ideale Bedingungen, welche natürliche oder übernatürliche Gnaden herbeiführen oder Lohn und Strafe erfordern, vor Gottes Auge schon in der Idee der möglichen Welt, als er die Dinge zu regeln beschloß. Alle Beziehungen der materiellen Dinge, der materiellen und geistigen Dinge untereinander, der Natur und Gnade, der Dekrete Gottes und unserer von ihm vorausgesehenen Handlungen und aller vergangenen und zukünftigen Dinge waren daselbst schon der göttlichen Weisheit entsprechend vorgeordnet, präſtabiliert, präformiert[5]. Auch die Wunder waren daselbst schon präformiert in der Idee der besten Welt, welche Gott um seiner Weisheit und Güte willen wählte, ja wählen mußte. Das größtmögliche Beste war der zureichende Grund der Wirklichkeit aller geschöpflichen Dinge, war das allgemeine Gesetz, dem innerhalb der gesamten Weltordnung alle andern allgemeinen Gesetze unterstellt sind und zugleich die Ausnahmen von diesen oder die Wunder. Wenn Gott Wunder wirkt, derogiert er nur einem allgemeinen Gesetze durch ein höheres allgemeines Gesetz gemäß der von ihm festgesetzten Ord-

[1] *Samuel Clarke,* Verity and Certitude of natural and revealed Religion. London 1706.

[2] Dieser Briefwechsel findet sich S. 746—788 der Opera philosophica Leibnitii ed. Erdmann (Berol. 1840).

[3] Ibid. p. 758, n. 43—44. p. 776, n. 107—110. p. 177, n. 115.

[4] Ibid. p. 757, n. 33. p. 774, n. 94; Théodicée sur la bonté de Dieu n. 91.

[5] *Leibniz,* Théodicée sur la bonté de Dieu n. 54, 62.

nung der vollkommensten, besten Welt[1]. Diese Lehre hat Veranlassung gegeben, daß einzelne nachkommende Gelehrte die Wunder zwar ebenfalls präformiert sein ließen, aber nicht auf solch ideal-teleologische Weise, sondern sogar ihren wirkenden Ursachen nach.

2. Abbé Houtteville nahm an, Gott habe die natürlichen Ursachen bei der Weltschöpfung so präformierte, daß sie nach den von ihm auf freie Weise gesetzten und in sie gelegten allgemeinen Gesetzen in bestimmten Augenblicken erst etwa nach viel Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden außerordentliche Ereignisse äußerer Art — Wunderbegebenheiten oder Wunderthaten — zur Folge hatten. Gott muß immer handeln durch die einfachsten Mittel, es ist deshalb natürlich und vernünftig zu denken, daß er diejenigen Gesetze wählte, welche alle Ereignisse der physischen oder moralischen Art vom ersten bis zum letzten Tage der Welt in sich schließen. Er hat auch die körperlichen Bewegungen so geordnet, daß sie mit den freien Bewegungen der Intelligenzen seinen Plänen gemäß in bewunderungswürdigem Einklange stehen. Und sage man nicht, daß die allgemeinen Gesetze nicht genügen können, um solche Wirkungen hervorzubringen. Die Wunder entspringen aus ihnen ebenso gut wie die gewöhnlichen Bewegungen der Materie. Das Gesetz der materiellen Bewegungen hat Gott so anordnen können, daß zu bestimmter Zeit eine Heilung, eine Finsternis, eine Auferstehung erfolgen konnte. Die Wunder sind nur übernatürlich für uns, sofern sie nicht nach den uns bekannten Gesetzen eintreten, sind aber nicht übernatürlich für Gott, der all diese Gesetze kennt. Auf die Einrede: wenn dem so ist, wenn alle Wunder nur aus den ursprünglich bestimmten, allgemeinen Gesetzen erfolgen, dann kommt ihnen keine andere Beweiskraft zu für die Wahrheit einer Offenbarung als den Erscheinungen eines Kometen, einer Sonnenfinsternis, der Reflexion des Lichtes der Planeten u. s. w. antwortet Houtteville: Die Wunder sind nicht Folgen der uns bekannten Gesetze, haben also für uns die gleiche Beweiskraft als wenn sie nicht nach allgemeinen Gesetzen eintreten würden.[2] Nur die Inspirationen, besonders die prophetischen und ganz besonders auch diejenigen, durch welche Wunderereignisse voraus erschaut werden, gelten ihm als unmittelbar-göttliche Wirkungen, denn für jeden geschöpflichen Geist ist das, was vom Willen der freien Ursachen

[1] *Leibniz* l. c. n. 206—209: Je crois même que les *Miracles* n'ont rien qui les distingue des autres événements; car les raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature le (Dieu) portent à les faire. Ainsi je ne dirais pas avec ce Père (Malebranche), que Dieu déroge aux lois générales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne déroge à une loi que par une autre loi plus applicable . . (n. 207).

[2] *Houtteville*, La religion chrétienne prouvée par les faits (Paris 1722) p. 24—29.

in Zukunft abhängt, ein undurchdringliches Geheimnis, welches der Mensch aus sich selber im vorhinein nicht zu erkennen vermag.[1]

3. Noch weiter ging der Genfer Naturforscher Karl Bonnet. Er will nicht bloß wie Houtteville die äußeren Wunder als Keime in der ursprünglichen Schöpfung grundgelegt wissen, sondern auch die inneren; Gott habe nämlich die physischen Ursachen so präformiert, daß sie in bestimmten Augenblicken die Gehirnfibern irgend eines Menschen erregten und nach allgemeinen Gesetzen hindurch bestimmte Ideen und Worte auslösten und zukünftige Dinge zur Aussprache brachten z. B. im Gehirn und in der Seele eines Isaias die Idee der Geburt des Messias aus einer Jungfrau, im Gehirn und in der Seele eines Daniel die Idee von den 70 Jahrwochen, deren Weissagungen später dann ihre geschichtliche Erfüllung fanden[2]. Ferner unterschied er eine doppelte Ordnung der Dinge, eine ordentliche und eine außerordentliche oder wunderbare als präformiert in den ursprünglichen Ursachen, während Houtteville diese Unterscheidung in förmlicher Weise nicht gemacht hatte. Auf solche Weise konnte nach allgemeinen Gesetzen die Dichtigkeit eines Körpers vermehrt oder vermindert werden, die Schwere ihre Wirksamkeit verlieren, die elektrische Materie sich anhäufen und eine Person lichtvoll verklären, die Lebensthätigkeit in einem toten Körper wieder angefacht werden, durch Hebung gewisser Hemmnisse des Auges die Sehkraft wieder hergestellt werden, die Reden und Handlungen eines Gottesgesandten mit den von Gott präformierten Wundern in Übereinstimmung kommen u. s. w.[3]

4. Die Leibnizsche Erklärungsweise der Wunder im eigentlichen supranaturalistischen Sinne des Wortes ist unausreichend aus dem Grunde, weil sie wegen des ihr anhaftenden Optimismus alles Übernatürliche aufhebt und folglich auch die eigentlichen Wunder; denn wenn Gott alles so anordnen mußte, wie er es anordnete, bleibt für dieselben kein Raum übrig. „Wenn die Wunder“ — sagt beziehungsweise mit Recht E. Zeller — „in der Welteinrichtung präformiert sind, so sind sie keine Wunder, und wenn in der Welt nichts Zufälliges und Willkürliches ist, wenn nichts ohne zureichenden Grund geschieht und alles, was ist, ein festgeschlossenes System, eine prästabilierte Harmonie bildet, so kann von Wundern und übernatürlichen Offenbarungen überhaupt nicht gesprochen werden.“[4] Über den Begriff eines bloß relativ übernatürlichen Wunders vermag man hier nicht hinauszukommen. Da es nach Leibniz ferner keine Einwirkungen der Monaden aufeinander giebt, also keine Einwirkungen der Seele auf körperliche Monaden, so können alle nach außen hin gehende Ursachen

[1] *Houtteville* l. c. p. 119. 123.
[2] Palingénésie philosophique II (1769), 180 ss. [3] Ibid. p. 190—194.
[4] E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen I (Leipzig 1875), 126—127.

nur moralisch wirksam sein und somit alle geschöpflichen Ursachen nur moralisch-werkzeugliche, nicht physisch-werkzeugliche Ursachen der Wunder. In dieser Beziehung sind Houtteville und Bonnet ihm nicht gefolgt. Die Wundertheorie des letzteren ist durchgebildeter als die des ersteren, weil sie nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Wunder präformiert sein ließ in den physisch wirkenden Ursachen und die Wunder einer andern Ordnung der Dinge zuschrieb als die gewöhnlichen Ereignisse. Doch beide faßten die Wunder nur als außergewöhnliche Erscheinungen auf, die durch besondere Konkurrenz der nach allgemeinen Gesetzen wirkenden Ursachen geschehen und deshalb im vorhinein schon keine sichern Beweisgründe für übernatürliche Offenbarungen Gottes sein können. Zudem bleibt jede dieser beiden Theorien — die eine ganz, die andere halb — in einer künstlich-mechanischen Auffassung befangen. Wozu die Wunder noch wunderbarer machen als sie ohnedem schon sind? Oder macht man sie nicht wunderbarer durch die Annahme, daß nach göttlicher Vorbestimmung durch eine außergewöhnliche Komplikation allgemein-gesetzlicher Wirkenskräfte zu bestimmter Stunde das Meer zurückgewichen sei und über die nacheilenden Ägypter sich hingelegt habe, daß zu bestimmter Zeit viele Fische den Trieb erhalten haben, in Petri Netz zu gehen, während vordem nicht, daß auf bestimmten Befehl hin die Wiederverbindung einer abgeschiedenen Seele mit ihrem Leibe nach allgemeinen Gesetzen eingetreten sei u. s. w.? Und macht man die Geisteswunder — Inspirations-, Weissagungs- und Gnadenwunder — nicht noch wunderbarer, wenn man sie in der Weise Bonnets durch Präformation aus Kräften erklären will, die schon durch die Schöpfung bestimmt und nach allgemeinen Gesetzen später aktual wirksam wurden, wenn gewisse Bedingungen eintraten?

II. Eine zweite Hypothese nahm an, daß überall da, wo die Wunder den Charakter widernatürlicher Erscheinungen haben, die Naturgesetze keine wahrhaft allgemeinen Gesetze seien, sondern nur Mehrheitsgesetze. 1. Sie ist in zwei Hauptformen hervorgetreten — einer strengeren und einer milderen. Die strengere ging dahin: Wo immer die Wunder der Natur widerstreiten, also sogen. Hemmungswunder sind, werden die natürlichen Kräfte der Geschöpfe von Gott aufgehoben, annulliert durch Verweigerung seines erhaltenden Einflusses, also auch ihre Wirkungen aufgehoben und ihre Wirkensgesetze abrogiert, so daß sie für solche Einzelfälle keine Geltung haben. So sagt z. B. L. Legrand, Gott habe in demselben Akte, durch welchen er die Naturgesetze feststellte, zugleich festgestellt, in welchen Fällen sie außer Geltung stehen sollten[1]. Wenn auf Befehl

[1] *L. Legrand,* De miraculis (*Migne,* Cursus S. Scripturae XXIII, 1102): Leges naturae sunt decreta Dei i. e. Deus eas instituit actu simplicissimo voluntatis suae, quo simul excepit casus, in quibus voluit fieri miraculum.

Josuas Sonne und Mond 12 Stunden lang stille standen, wären nach dieser Hypothese der Erde und dem Monde — der Coppernicanischen Fassungsweise gemäß — insolange ihre rotierende Bewegungskraft und deren Wirkungen und Gesetze entzogen worden. Wenn nach Js. 38, 8 die Sonne um 10 Linien in den Graden des Sonnenzeigers rückwärts ging, wäre darnach der Erde die vorwärtstreibende Bewegungskraft entzogen und eine rückwärtsbewegende statt derselben erteilt worden.

Eine mildere Form jener Hypothese kann dahin formuliert werden: Wo Hemmungswunder eintreten, bleiben die natürlichen Kräfte zwar erhalten, nur ihre bisherige Wirksamkeit wird durch Verweigerung der göttlichen Mitwirkung kassiert, und infolgedessen kommt deren Wirkensgesetzen für solche Fälle kraft göttlicher Dispense keine Geltung zu. In solchem Sinne äußert sich insbesondere Fr. Suarez[1].

2. Die Wissenschaft der Vorzeit — die profane sowohl wie die theologische — hat vielfach die Gesetze, ja selbst die ihnen zu Grunde liegenden Wirkenskräfte als bloß accidentelle Beigaben der Art- und Gattungswesenheiten angesehen anstatt als wesentlichen Ausdruck ihrer Beziehungen auf- und untereinander und ist infolgedessen sodann dahingekommen, sie in Fällen eines Wunders als von ihnen ablösbar zu betrachten und als ersetzbar durch andere. Doch hatte dieses nicht so ganz allgemein statt. Es läßt sich nicht so ganz allgemein bezüglich der älteren Apologeten mit Drey behaupten: „Sie stellten sich die Thätigkeit Gottes in der Offenbarung als eine solche vor, durch welche nicht nur alle Thätigkeit und Mitwirkung der Kräfte zu den göttlich bewirkten Veränderungen in den Dingen ausgeschlossen würde, so daß diese ohne alles Zuthun der Natur erfolgten, dieselben Veränderungen sollten auch nach ganz andern Gesetzen, ja sogar gegen die Gesetze erfolgen."[2] Die Väter haben insofern sich oft ganz unbestimmt ausgesprochen, so daß nicht zu entnehmen ist, ob nach ihnen die der Natur widerstreitenden Wunder die Naturgesetze selber in der einen oder andern der obenbezeichneten Weise aufheben oder nur die Wirkungen, welche diesen Gesetzen gemäß einzutreten hätten. Wenn z. B. Augustinus sagt, daß Wunder gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur gehen, so hat er hiermit nicht, wie Fr. Nitzsch meint, dieselben als Ereignisse bezeichnet, die den Naturgesetzen als solchen widersprechen[3]. Das gleiche gilt von den scholastischen

---

[1] Disput. met. XXII, sectio 4 initio: Postquam Deus decrevit causas secundas efficere et conservare, infallibili lege cum eis concurrit ad earum operationem ... Interdum Deus dispensat in ea lege negando huiusmodi concursum.

[2] Drey, Apologetik I (2. Aufl.), 189.

[3] Fr. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder (Berlin 1865) S. 12. Eine gegenteilige Auslegung bietet er jedoch S. 66.

Theologen. Sie haben nur teilweise gelehrt, daß Wunder den Naturgesetzen widersprechen; nur teilweise auch die protestantischen Theologen, wie z. B. Buddeus[1] u. a.

3. Diese gesamte Auffassungsweise, in welcher Form sie zur Aussprache kommen möge, entbehrt allen Grundes schon deshalb, weil aus dem Nichterscheinen einer nach einem bestimmten Gesetze wirkenden Kraft keinerlei Schluß gezogen werden kann auf das Nichtvorhandensein und Nichtwirken derselben. Dieselbe sieht sich auch gezwungen, dem miraculum suspensionis, wodurch vorübergehend ein Naturgesetz für einen einzelnen Fall aufgehoben wird, ein miraculum restitutionis, wodurch es wieder in Geltung gesetzt wird, folgen zu lassen. Sie sieht infolgedessen sich auch gezwungen, eine vorübergehende, durch Aufhebung eines Naturgesetzes, z. B. des Gravitationsgesetzes herbeigeführte Störung im Weltganzen anzunehmen. Allerdings könnte eine solche Störung von unmerklicher Art sein, ohne eine Verwirrung in demselben anzurichten und selbst nur die Sekundenrechnung für den Gang eines Gestirnes um ihren Erfolg zu bringen — wozu aber die Annahme einer solchen, wenngleich unbedeutenden Störung ohne allen und jeden dringenden Grund?

III. Weit eher empfiehlt sich die Hypothese, daß überall da, wo die Wunder als widernatürliche Wunder oder sogen. Hemmungswunder hervortreten, nicht die Naturkräfte und nicht ihre Wirksamkeit und nicht die allgemeinen Gesetze ihrer Wirksamkeit aufgehoben, suspendiert werden, sondern nur deren Wirkungen.

1. Sie hat schon in der älteren Theologie teilweise Vertretung gefunden. So lehrte z. B. Thomas von Aquin, daß das Wasser im Jordan seine Kraft behalten habe, obwohl es zum Stehen gebracht worden sei, und daß das Feuer im Feuerofen der drei Jünglinge seine Kraft behalten habe, obwohl es eingedämmt worden sei[2]. In neuester Zeit hat diese Auffassungs- und Erklärungsweise der Wunder wohl die Vorherrschaft, ja Alleinherrschaft gewonnen und mit Recht[3].

---

[1] *J. Fr. Buddeus,* Institutiones theologiae dogmaticae (Francof. et Lipsiae 1741) l. II, c. 1, § 30, p. 232: Miraculis naturae leges revera suspenduntur . . . cur quaeso leges (Deus) suspendere aut omnino tollere non posset?

[2] Q. 6 de potentia a. 1 ad 20 und a. 2 ad 3: Contra naturam esse dicitur quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum, quem Deus facit sicut quando conservavit pueros illaesos in camino remanente virtute comburendi in igne et quando aqua Iordanis stetit remanente virtute in ea et simile est quando virgo peperit.

[3] Vgl. hierfür u. a.: *C. Sanseverino,* Elementa philos. II (Neap. 1873—1874), 458—459. 462. Fr. Hettinger, Fundamentaltheologie I (Freiburg 1873), 224 bis 225. *H. C. Lambrecht,* Theol. fund. I (Gandavi 1889), 183—184. M. Schneid, Naturphilosophie (Paderborn 1890) S. 419. *Jul. Köstlin,* De miraculorum, quae

Naturwissenschaftlich betrachtet können solche Wunder die Maße, Größenwerte der äußeren Bewegungen ändern durch deren Hemmung, so daß sie lediglich in Spannung begriffene Energien oder Kräfte sind; metaphysisch betrachtet liegen derlei gehemmten Bewegungen Kräfte von substantieller Art zu Grunde. Ebenso können die psychischen Phänomene des Erkennens, Fühlens, Strebens Hemmungen erfahren durch Wunder, die Kräfte und Gesetze derselben dessenungeachtet aber unverändert bleiben. Nur „die Anwendungspunkte" der Gesetze würden in derlei Fällen eine Änderung erfahren, nicht die Gesetze selber, um mit H. Lotze zu reden. Eine gebundene Kraft erscheint nicht in ihrer Wirkung, ist latent, deshalb aber doch vorhanden; ihre Wirkung kann durch eine gleichmächtige oder übermächtige Gegenwirkung paralysiert sein, sie selber und ihre Wirksamkeit und ihre Wirkensgesetze deshalb aber doch vorhanden sein.

Eine solche Erklärungsweise der Hemmungswunder hat alle Analogien für sich aus dem Gebiete der natürlichen Weltordnung. Es kann als ein diese letztere durchziehendes Gesetz ausgesprochen werden, daß die nach bestimmten Gesetzen wirkenden Kräfte — Molekular- und Massenkräfte — miteinander nicht bloß in Konkurrenz, sondern auch in Okkurrenz treten, also in ihren Wirkungen einander hemmen können, wiewohl sie zu wirken nicht aufhören und daß namentlich die nach bestimmten Gesetzen wirkenden Kräfte einer relativ niedern Seins- und Wirkenssphäre in einer relativ höheren nicht zu wirken aufhören, sondern nur mehr oder minder zu erscheinen aufhören, indem ihre Wirkungen insoweit als sie die Erscheinung einer höheren Kraft hemmen würden, selber gehemmt werden. Ist nicht jede Ruhe eines Körpers gehemmte Bewegung? Ist etwa die Schwerkraft der unterstützten Körper nicht eine nach den Fallgesetzen wirksame Kraft? Kann nicht die magnetische Nadel von ihrer Richtung durch elektrische Ströme abgelenkt werden, ohne deshalb ihre Kraft zu verlieren? Beruht nicht jede kompliziertere Maschine darauf, daß die Wirkungen mancher Teile gehemmt oder gesteigert, also so oder anders modifiziert werden? Beruht nicht jede chemische Mischung darauf, daß die Wirkungen der gemischten Elemente mehr oder minder suspendiert werden, durch deren Entmischung aber wieder heraustreten können? Hören etwa die mechanisch-physischen und chemischen Kräfte zu wirken auf im organischen Leben der Pflanze? Hört etwa die Schwerkraft zu wirken auf in den aufsteigenden Pflanzensäften und im Venenblute? Hören die vitalen Kräfte zu wirken

---

Christus et primi eius discipuli fecerunt, natura et ratione (Vratisl. 1860) p. 50—60. J. A. Dorner, Glaubenslehre I (Berlin 1886), 590. 598. O. Flügel, Materialismus (Leipzig 1865) S. 88—89; Über das Wunder (Leipzig 1869) S. 18 bis 34. H. Lotze, Mikrokosmus II (4. Aufl.) 53—54; Grundzüge der Religionsphilosophie (Leipzig 1882) § 56—59.

auf in den Bethätigungen der sinnlichen Anschauungs-, Empfindungs-, Einbildungs-, Gefühls- und Begehrungskraft und diese wieder in den Bethätigungen der höheren geistigen Art? Hören etwa die unfreien Kräfte nach ihren Gesetzen zu wirken auf in den freien Handlungen, z. B. die Schwerkraft in den Hand- und Fußbewegungen, Gang- und Wurfbewegungen u. s. w.?

Wenn es nun ein durchgreifendes Gesetz der natürlichen Weltordnung ist, daß das Niedere im Höheren aufgehoben bleibt, indem es in einem andern Sinne des Wortes aufgehoben wird (conservatur dum tollitur), warum soll dieses nicht analog auch für die übernatürliche Weltordnung gelten? Ist es auch keine Notwendigkeit, daß hier gelte, was dort gilt, indem es der Allmacht Gottes unbenommen bliebe, den wesentlichen Kräften der Geschöpfe in Ausnahmsfällen die Mitwirkung zu versagen, so ist es doch eine Wahrscheinlichkeit und zwar keine geringe, daß die Naturgesetze unabgeändert fortbestehen und fortwirken im Wunder und nur deren Wirkung eventuell eine Aufhebung finde. Eine solche Aufhebung kann auf verschiedene Weise erfolgen. Sie kann erfolgen auf zuvorkommende Weise, indem eine Wirkung an ihrem Hervortreten ganz gehindert wird, wie z. B. nach Apg. 2, 31; 13, 35 mit Rücksicht auf Ps. 15, 10 die Verwesung des Leichnams Jesu. Sie kann auch erfolgen auf nachträgliche Weise, wenn sie teilweise oder ganz schon hervorgetreten, wie z. B. die Verwesung des Leichnams von Lazarus nach Joh. 11, 39.

2. Wie die Naturgesetze einer je niedern Ordnung in der höheren unverletzt fortbestehen, so auch im Wunder. Das gilt besonders auch vom Gesetze der Erhaltung der Kraft. Dieses ist seiner Natur nach kein schlechthin notwendiges Gesetz wie die mathematischen Gesetze, sondern ein vom freien göttlichen Willen abhängiges und als solches bis jetzt nur konstatiert im Bereiche der anorganischen Schöpfung. Wie es aber fortbesteht in den relativ höheren Schöpfungen, so kann es auch aufrecht erhalten bleiben im Wunder. Die vorhandene Kraft oder Energie der Bewegung kann unverändert bleiben und bleibt es wohl, wenn da oder dort auch durch Wunder eine Hemmung der Bewegung stattfände und selbst wenn eine Vermehrung derselben stattfände durch ein Wunder, würde nur eine neue Kraft gesetzt als ein Anfangszustand, der nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft fortbeharren würde. Es wäre auch denkbar, daß die Quantität einer vorhandenen Bewegung stets dieselbe bliebe, wenn da oder dort durch Wunder nur ihre Richtung eine Änderung fände; diese Richtungsänderung würde allerdings von seiten Gottes einen neuen Impuls, eine neue Bewegung zur Hemmung einer sonst erfolgenden erfordern, ohne daß die Summe der bereits vorhandenen Bewegungskraft eine Änderung erfahren würde.

3. Wie jede relativ niedere Ordnung durch die Wunder einer relativ höheren durchbrochen wird — so hat man in neuester Zeit zur Verteidigung und Begreiflichmachung derselben oft gesagt —, so kann sie auch durch die Wunder einer übernatürlichen Ordnung durchbrochen werden. Alle Analogien schließen nicht bloßes Gleiches in sich, sondern auch Ungleiches und so auch diese. Jede relativ niedere Ordnung des Schöpfungsganzen wird durch die Wunder einer höheren durchbrochen, sofern diese sporadisch und blitzartig auf ihrem Grund und Boden hervortritt. Die erste aufsprossende Pflanzenschöpfung ist in diesem Sinne ein Wunder für die anorganische Schöpfung, die erste auftretende Tierschöpfung ein Wunder für die vegetabilische, der erste Mensch ein Wunder für die vor- und untermenschliche Schöpfung, jeder höher begabte, geniale Mensch eine phänomenale Erscheinung, ein Wunder für seine Mitmenschen. Doch ist zu bedenken, daß die erste Entstehung einer höheren Schöpfungsordnung zwar eine unmittelbare That Gottes ist und etwas bis jetzt nicht Dagewesenes, Seltenes und in diesem weiteren Sinne ein Wunder, doch ist sie die Entstehung einer neuen gesetzmäßig fortbestehenden Wesensordnung und insofern nicht ein Wunder im engeren Sinne des Wortes und ist es ferner auch deshalb nicht, weil sie zur Gesamtheit des in verschiedenen Wesensordnungen aufsteigenden Schöpfungsganzen gehört und nicht eine Gotteswirkung der übernatürlichen Art (ultra debitum) ist.

4. In neuester Zeit ist öfters auch gesagt worden, das Wunder bezeichne das Eintreten einer höheren Gesetzesordnung; wie die niedern Naturgesetze durch relativ höhere aufgehoben werden ohne Verletzung der niedern, so können diese auch wieder aufgehoben werden durch eine vom Wunder eingeleitete höhere Gesetzesordnung. In solcher Weise haben sich z. B. ausgesprochen Twesten, J. P. Lange, Deutinger u. a.[1]. Nun ist allerdings wahr, daß was anfangs ein Wunder ist und besonders in diesem Zeitleben nur ein blitzartig und ausnahmsweise auftauchendes Wunder ist, sich stabilisieren kann, wie z. B. die Totenerweckungs- und Verklärungswunder in der allgemeinen Auferstehung und Verklärung, doch ist dieses nicht von allen Wundern zu präsumieren, z. B. nicht von den Mehrungs- und Wandlungswundern u. s. w. Man kann also wohl von den Wundern im ganzen, aber nicht im einzelnen sagen, sie seien Vorausnahmen der einstigen Verklärungsnatur oder sogar Wiederherstellungen der ursprünglichen Paradiesesnatur.

5. Aus all diesen Ausführungen ergiebt sich als Resultat, daß gemäß derjenigen in Erörterung gezogenen Hypothese, die als die bewährteste er-

[1] Chr. Twesten, Dogmatik I (Hamburg 1838), 348—349. J. P. Lange, Philosophische Dogmatik (Heidelberg 1849) S. 474—475. 492. M. Deutinger (vgl. oben S. 280).

scheint, von einer Durchbrechung, Zerstörung, Durchlöcherung der Naturgesetze als solcher durch das Wunder im eigentlichen, supranaturalistischen Sinne des Wortes keine Rede sein kann. Wie oft ist nicht von diesem Angriffspunkte aus ein Ansturm gegen das Wunder in dessen eigentlichem Sinne unternommen und die Unmöglichkeit desselben infolge hiervon proklamiert worden von Spinoza an bis Strauß und neuestens noch durch Fr. Paulsen, J. Volkelt, E. Monegoz u. a.?[1] Eine solche Bekämpfung der Wunder reicht wissenschaftlich nicht aus.

Die historische Erkennbarkeit der Wunder.

I. David Hume in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand", woselbst der 10. Abschnitt von den Wundern handelt[2], bestreitet nicht die philosophische Möglichkeit der Wunder noch deren historische Erkennbarkeit auf persönliche Erfahrung hin für die Augenzeugen, sondern nur die historische Erkennbarkeit derselben auf die Zeugnisse anderer hin und selbst diese nicht prinzipiell, sondern nur deshalb, weil es niemals solche gegeben habe, die stark genug gewesen wären, sie zu beglaubigen und niemals solche geben werde, die zu solchem Zwecke ausreichen würden (S. 300. 304).

1. Er stellt insofern das Prinzip auf: je mehr etwas dem gewöhnlichen Lauf der Dinge entspricht, desto wahrscheinlicher ist es, desto glaubwürdiger also aus inneren Gründen, desto weniger braucht es durch äußere Gründe beglaubigt zu werden, um einen bestimmten Grad von Glaubwürdigkeit zu erhalten; je seltener dagegen etwas geschieht, desto weniger wahrscheinlich, desto weniger glaubwürdig ist es aus inneren Gründen, desto mehr muß es durch äußere Gründe beglaubigt werden, um den gleichen Grad von Glaubwürdigkeit zu erhalten. „Ich würde diese Geschichte nicht glauben, und würde sie mir auch von Cato erzählt, war in Rom eine sprichwörtliche Rede . . . Der indische Fürst, welcher die ersten Erzählungen von den Wirkungen des Gefrierens nicht glauben wollte, dachte ganz richtig, und es war ein starkes Zeugnis erforderlich, um seinen Glauben an Thatsachen zu gewinnen, welche aus einem ihm ganz unbekannten Zustand der Natur entsprungen waren und so wenig Ähnlichkeit mit denjenigen Begebenheiten hatten, welche ihm eine beständige und einförmige Erfahrung lehrte" (S. 257—258).

---

[1] Fr. Paulsen, Ethik (2. Aufl., 1891) S. 358—362. J. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (München 1892) S. 146. E. Monegoz, Der biblische Wunderbegriff, übersetzt von A. Baur (Freiburg 1895) S. 8 ff. 36. H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie (Freiburg 1893) S. 215—218.

[2] Übersetzt von Tennemann (Jena 1793), wonach wir zitieren, und von J. H. Kirchmann (Berlin 1869).

All dieses ist völlig wahr und gilt als leitende Norm schon im gewöhnlichen Leben und muß als solche um so mehr gelten für die historisch-wissenschaftliche Kritik. Schon im gewöhnlichen Leben besieht man sich bei Erzählung auffallender Geschichten doppelt und dreifach den — Erzähler, ob er nicht ein bloß belogener sei, weil leicht gläubig, oder ein belügender, ein Lügner aus Scherz oder ein Gewohnheitslügner, der zuletzt seine eigenen Lügen glaubt. Die erste Frage lautet daher gewöhnlich so: Wer hat das gesagt? Und wenn die Antwort lautet: Der X hat es gesagt, dann wird die Replik vielleicht lauten: Dann wollen wir es einstweilen dahingestellt sein lassen. Auch die historisch-wissenschaftliche Kritik wird ihre Forderungen um so höher stellen, je außerordentlicher, je unwahrscheinlicher eine Nachricht klingt und je weniger verlässig die nächsten Zeugen sind.

2. So sehr man aber dieses erste Prinzip Humes als ein richtiges weil kritisches bezeichnen muß, so sehr muß man ein von ihm aufgestelltes zweites Prinzip als ein unrichtiges, weil hyperkritisches bezeichnen. Dieses zweite Prinzip lautet so: Was in der gewöhnlichen Erfahrung gar nie vorkommt, wie z. B. daß auf bloßen Befehl eines Menschen hin ein Kranker gesund werde, ein Gesunder tot niederfalle, die Wolken Regen herabschütten, die Winde wehen oder wie die im Pentateuch erzählten Wunder und die Erweckung von Toten (S. 262—265. 306—308), das hat gar keine Wahrscheinlichkeit für sich, auch nicht den niedersten Grad derselben, kann also vermittelst menschlicher Zeugnisse niemals glaubwürdig werden. Kurz ausgedrückt lautet dieses Prinzip so: Was aus inneren Gründen unwahrscheinlich, unglaubwürdig ist wie die biblischen Wundergeschichten, kann für uns auf äußere Zeugenschaft hin niemals glaubwürdig werden; weder die bis jetzt bekannten Zeugen reichen zur Herstellung eines Glaubwürdigkeitsbeweises hin, noch überhaupt menschliche Zeugen. Die bis jetzt bekannten reichen nicht hin, weil all diese Wundergeschichten nicht von einer genügenden Anzahl von Personen bezeugt sind, die hinlänglich gebildet gewesen wären, um die betreffenden Thatsachen genau zu prüfen und so rechtschaffen, um jede absichtliche Täuschung undenkbar zu machen. Sie reichen ferner nicht hin zur Beglaubigung solcher Wundergeschichten, weil in dunkeln, unerleuchteten, glaubensvollen Zeiten ungebildete Menschen gar leicht unwillkürlichen Täuschungen verfallen können; denn die Liebe macht nicht nur blind, sie macht auch sehend, sie läßt all dasjenige, was Eifer und Begeisterung eingiebt, leicht erblicken und so ganz besonders die — religiöse Liebe: sie sieht überall Wunder Gottes, gewirkt zur Bestätigung einer Religion und gewirkt in deren mutvollen Bekennern. „Verwunderung und Erstaunen, die von Wundern entstehen, sind angenehme Gemütsbewegungen und geben dem Gemüte eine merkliche Richtung zum Glauben

derjenigen Begebenheiten, von welchen jene entsprungen sind . . . Mit welcher Gierigkeit werden nicht die wundervollen Erzählungen der Reisenden, ihre Beschreibungen von Land- und Seeungeheuern, ihre Nachrichten von wunderbaren Abenteuern, außerordentlichen Menschen und ungewöhnlichen Sitten aufgenommen und verschlungen? Wenn sich nun noch ein Religionsinteresse mit dem Hange zum Wunderbaren vermischt, so hat aller Einfluß des gesunden Menschenverstandes ein Ende, und menschliche Zeugnisse verlieren unter diesen Umständen alle Ansprüche auf Glaubwürdigkeit" (S. 268 bis 269). Es haben deshalb auch alle positiven Religionen Wunder, so sehr sie sich auch widersprechen mögen. Sind nicht viele derselben ganz ausgemachterweise falsche Wunder und folglich eine Instanz gegen alle Wunder? Sind die Wunder, die da geschehen sein sollen am Grabe des jansenistischen Abbé Paris, mit dessen Heiligkeit das Volk solange ist getäuscht worden, menschlicherseits nicht mehr beglaubigt als alle biblischen Wunder zusammen? (S. 278—294.)

Doch nicht bloß alle bis jetzt bekannten menschlichen Zeugen, sondern menschliche Zeugen überhaupt vermögen keine Wunder glaubwürdig zu machen, wenn sie zur Grundlage von Religionssystemen dienen sollen, da hier Täuschung und Betrug am ehesten anzunehmen ist. Sie können in solchem Falle nicht „die Wahrscheinlichkeit und noch weniger die historische Gewißheit" von Wundern herbeiführen, welche gegen die durch Erfahrung bestätigten Naturgesetze gehen. Außerdem aber, wenn es sich nicht um religiöse Dinge handelt — so fährt Hume weiter — „gebe ich zu, daß solche Wunder oder Abweichungen von dem gewöhnlichen Lauf der Natur möglich sind, welche eines Beweises aus menschlichen Zeugnissen fähig sind, ob es gleich vielleicht unmöglich ist, in allen Denkmälern der Geschichte dergleichen zu finden" (S. 299—300).

In ähnlicher Weise äußerte Rousseau im Glaubensbekenntnisse des Vikars von Savoyen: „Wo sind Wunder? In Büchern. Wer hat diese Bücher geschrieben? Menschen. Wer hat die Wunder gesehen? Menschen. Wer berichtet und bezeugt sie? Menschen. Also immer nur menschliche Zeugnisse, immer nur Menschen, die das berichten, was Menschen berichtet haben. Und auf solche rein menschliche Zeugnisse hin sollte ich mich, wenn es sich um Wunder handelt, verlassen können? Das ist nicht möglich. Es bedürfte hierzu stärkerer Beweise als eines bloß menschlichen Zeugnisses, dessen Urheber nie vor Täuschungen sicher sind."

Ernst Renan behauptete die geschichtliche Unglaubwürdigkeit aller bis jetzt berichteten Wunder, weil sie bei ihrem Hervortreten nicht wissenschaftlich geprüft und als Thatsachen befunden worden, die unter gleichen Bedingungen experimentell wiederholt werden können. Er äußert sich dahin: „Wir sagen nicht, das Wunder ist un-

möglich", sondern wir sagen: „Es giebt bis jetzt kein beglaubigtes Wunder." Gesetzt, morgen findet sich ein Wunderthäter und verkündet, daß er einen Toten auferwecken könne; was würde man thun? Man würde eine Kommission ernennen, bestehend aus Kennern des menschlichen Körpers, aus Naturkundigen, Ärzten, Chemikern und Personen, die in der geschichtlichen Beurteilung geübt sind. Diese Kommission würde den Leichnam wählen, sich versichern, daß der Tod wirklich eingetreten sei, würde den Saal bezeichnen, wo der Versuch der Neubelebung gemacht werden soll, und alle Vorsichtsmaßregeln treffen, die nötig sind, auf daß kein Zweifel möglich sei. Würde die Neubelebung unter solchen Bedingungen gelingen, so hätte man eine der Gewißheit gleichkommende Wahrscheinlichkeit erlangt. Und würde der Wunderthäter dasselbe zu wiederholtenmalen, auch an andern Leichnamen und an andern Orten vor versammeltem Publikum vollbringen, so wäre die Sache außer allem Zweifel. Unter solchen Bedingungen ist aber niemals ein Wunder geschehen. So E. Renan am Schlusse seines „Lebens Jesu" 1861. Wir sehen in dieser Forderung, daß jedes Wunder durch einen Wunderthäter experimentell vor einer Gelehrtenkommission unter den gleichen Bedingungen wiederholbar sein müsse, also als ein gesetzlicher Vorgang erwiesen werden müsse, eine wesentliche Verschärfung der Forderungen Humes. Nach einer andern Beziehung hin hat E. Zeller den Forderungen Humes eine Verschärfung angedeihen lassen, indem er meint, es liege schon im Begriffe des Wunders, daß es historisch gar nicht beglaubigt werden könne; ein Wunder ist nämlich „ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung in Widerspruch steht und eben dieses ist das Wesen und der Begriff des Wunders ... so läßt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden mußte, daß er es mit einem unrichtigen Berichte als daß er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe."[1] Wie vordem Chr. Weiße gegen eine historische Erkennbarkeit der Allmachtswunder sich erklärte[2], so neuestens auch A. Harnack, welcher schreibt: „Der Historiker ist nicht im stande, mit einem Wunder als einem sicher geschichtlichen Ereignis zu rechnen, denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf welcher alle geschichtliche Betrachtungsweise ruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft und die Summation des zweifelhaften führt niemals zur Gewißheit."[3] In ähnlicher Weise sprechen sich auch aus J. Volkelt, R. Seydel, A. Sabatier u. a.[4].

[1] E. Zeller in dem Aufsatze über die Tübinger Schule (Vorträge und Abhandlungen I [2. Aufl., 1875] 304—305).

[2] Chr. Weiße, Philosophische Dogmatik III (1855—1862), 337.

[3] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (3. Aufl.), 63.

[4] J. Volkelt, Vorträge (1892) S. 220. R. Seydel, Religionsphilosophie (1893) S. 201—204. A. Sabatier, Religionsphilosophie (1898) S. 64.

II. 1. Das zweite der obigen Prinzipien Humes geht an seinem Hyperkritismus zu Grunde. Wenn jemand bezüglich all dessen, was gegen seine bisherige Erfahrung ginge, was ihm nie zugestoßen ist, andern nicht glauben dürfte, dann dürfte er einen großen Teil dessen nicht glauben, was auf dem Wege historischer Berichte aus fernen Zeiten und Ländern an ihn kommt, ein Gerichtshof dürfte trotz der mächtigsten Zeugnisse neue, unerhörte, abnorme Verbrechen nicht glauben u. s. w. Warum soll ein solcher Glaube nur in profanen Dingen zulässig sein, nicht in religiösen? Warum nur dorten, warum nicht auch hier, falls die Zeugen auch keine wissenschaftliche Bildung besitzen würden? Kann es etwa nur in religiösen Dingen ein besonderes Interesse für Wunderdichtungen geben, nicht auch in profanen? Kann es nicht auch in weltlichen Dingen einen Hang für das Romantische und Romanhafte geben? Hat es hier nicht Mythus und Mythen gegeben wie dorten? Ist besonnene Kritik nicht angezeigt und erforderlich hier wie dorten?

Zudem beruht das, was man gemeinhin Erfahrung nennt, nämlich die Erfahrung allgemeiner Gesetze, zum großen Teile nicht auf eigener, persönlicher Erfahrung, sondern auch auf Glauben, daß andere dieselbe gemacht oder konstatiert haben. Nicht bloß das gewöhnliche Leben, nicht bloß das juristische Beweisverfahren, nicht bloß die Geschichtswissenschaften, sondern zum großen Teile auch die Naturwissenschaften beruhen somit auf Zeugnisglauben. Die fortschreitende Erfahrung bringt ferner nicht bloß für den einzelnen, sondern auch für alle Profanwissenschaften fortwährend Neues, ja Unerhörtes nicht bloß auf eigene, persönliche Wahrnehmung, sondern auch auf fremdes Zeugnis hin, also wird dieses auch in religiösen Dingen der Fall sein können; hier sind nur stärkere Beglaubigungsmittel äußerer Art erforderlich, um anbetrachts der größeren Außerordentlichkeit der hier in Betracht kommenden Thatsachen den gleichen Grad von Gewißheit zu erzeugen.

Überdies verliert sich Hume in einen unentwirrbaren Zirkel. Einerseits macht er die allgemeinen Naturgesetze zum Maßstab der Wunder, indem er sagt: Was ihnen widerspricht, hat keine Wahrscheinlichkeit für sich, kann also nicht als eine geschichtlich überlieferte Erfahrungsthatsache angenommen werden. Anderseits macht er die persönliche Erfahrung und den Glauben an fremde Erfahrungen zum Maßstab der allgemeinen Naturgesetze, findet seinerseits diesen Maßstab aber noch für unausreichend, indem er die Einbildungskraft herbeiruft, um die Lücken derselben auszufüllen und das Urteil zu ermöglichen, daß nicht bloß in den beobachteten vielen Fällen, sondern in allen Fällen unter den gleichen Bedingungen das Gleiche gelte und niemals ein anderes Gesetz oder eine Ausnahme von jenem Gesetze, etwa gar noch ein Wunder präsumiert werden könne. Wie

verhält es sich dagegen in Wahrheit? In Wahrheit geht unsere Erkenntnis aus von Thatsachen mit der Aufgabe, in weiteren Fortschritten auf wissenschaftlichem Wege vermöge unmittelbarer Beobachtung oder auf mittelbare Zeugnisse hin dieselben zu prüfen. Möge sie diese Thatsachen auf allgemeine Gesetze zurückführen können oder nicht — gleichviel, die Thatsachen und deren Feststellung wird sie hiervon nicht abhängig machen. Sie wird sie für weniger wahrscheinlich befinden können, wenn sie der bisherigen allgemeinen Natur- und Geschichtserfahrung widersprechen und wird es um so mehr, weil Personen und Zeiten, in denen sich ein stärkerer Hang zum Übernatürlichen entwickelt, auch einen größeren Hang zur Erdichtung wunderbarer Begebnisse bekunden. Sie wird auch den Versuch machen, derlei Thatsachen nach Gesetzen der allgemeinen Natur- und Geschichtserfahrung zu erklären, wird aber, falls dieser Versuch nicht gelingen sollte, ihrerseits dann ein non liquet sprechen, ohne von unbewiesenen und unbeweisbaren philosophischen Voraussetzungen aus, in deren Bannkreis sie sich begeben, solche Thatsachen für unmöglich und folglich auch für unhistorisch zu erklären oder gar, der Forderung E. Renans entsprechend, die experimentelle Wiederholung derselben zu verlangen, als ob an alle in der Geschichte wirkenden Kräfte gerade so wie an die in der anorganischen Natur wirkenden der Appell gestellt werden könnte, ihre Leistungen auf gleichförmige Weise fort und fort zu wiederholen.

2. Die einschlägige Lehre Humes ist schon von George Campbell bekämpft worden[1]. Dem Prinzipe Humes: Ein Zeuge hat nicht die geringste Präsumtion für sich, bis seine Aussage durch die gleichförmige, allgemeine Erfahrung bestätigt wird, stellt Campbell das Prinzip entgegen: Ein Zeuge hat in dem Falle, als er ein kundiger und wahrheitsliebender Zeuge ist, die Präsumtion der Wahrheit für sich, solange er nicht auf entsprechende Weise durch die Erfahrung widerlegt wird. Der Glaube als Vertrauen auf die erforderliche Kenntnis und Wahrhaftigkeit eines Zeugen ist somit nicht abhängig von vorgängiger Erforschung der Naturgesetze, ist vielmehr von primitiver Art. Wie man zuerst seinem Gedächtnisse Glauben schenken muß, um eine allgemeine Erfahrung bilden zu können, so vermag man auch fremdem Zeugnisse Glauben zu schenken vor einer solchen. Ein in der Astronomie bewanderter, rechtschaffener Mann versicherte, eines Tages zu bestimmter Stunde an einem bestimmten Orte des Himmels einen seltenen Kometen gesehen zu haben, durfte man ihm nicht Glauben schenken ohne vorgängige Erfahrung?[2] Die gleichförmige Erfahrung stützt sich

---

[1] *George Campbell,* Dissertation on Miracles. Edinb. 1863, ins Französische übersetzt von J. de Castillon. Utrecht 1865.

[2] Ibid. part I, section I.

also auch auf menschliche Zeugnisse und die Wunder als Ausnahmen von derselben ebenfalls. Dadurch unterscheiden sie sich allerdings, daß die Fälle, auf welche die erstere geht, weit zahlreicher sind als letztere; sollen wir aber deshalb die Nachrichten, die wir über die Pest haben, verwerfen, weil man in unsern Gegenden viel seltener von der Pest als vom Fieber reden hört? Wenn der indische Fürst nach Hume „sehr starker Zeugnisse“ bedurfte, um an das Gefrieren des Wassers zu glauben, warum soll man nicht auf solch starke Zeugnisse hin an die Auferstehung eines Toten glauben können? Hume ist sonst ein Freund des dem gemeinen Sinn zuwidergehenden Paradoxen, warum nicht auch der Wunder? Etwa bloß deswegen nicht, weil er Antipathie gegen die Religion hat und Wunder ihr zur Stütze dienen? Sicherlich nur deswegen. Aus Antipathie fordert er sogar, daß man die allgemeine Resolution fasse, denjenigen Zeugen, welche Thatsachen deponieren, auf welche die Religion sich stützen könnte, gar keine Aufmerksamkeit zu schenken, also auf den Gebrauch vernünftiger Untersuchung ganz zu verzichten aus Furcht, sie möchte zur Religion führen. Die Wunder entspringen ferner nicht immer, wie Hume meint, dem Eifer für irgend eine festgehaltene religiöse Überzeugung, dienen nicht immer der Bestätigung einer religiösen Überzeugung, welcher die Zeugen bisher zugethan waren, sondern oft auch der Bestätigung einer gegenteiligen, wie z. B. bei der ursprünglichen Ausbreitung des Christentums durch die Evangelisten, so daß durch die Evidenz der Wunder die bisherige Abneigung geradezu überwunden werden muß und nicht ein Vorteil, sondern oft ein großer Nachteil für derartige Adepten einer Religion herbeigeführt wird[1].

Auf ähnliche Weise wurde die von den französischen Freigeistern begierig aufgegriffene Lehre Humes von N. S. Bergier beleuchtet[2]. Auch J. St. Mill hat die Schwächen der Beweisführung Humes wohl erkannt. Die Erfahrung — so bemerkt er — läßt nach vorwärtshin wie nach rückwärtshin Wunder als möglich erscheinen; nach vorwärtshin, weil „Thatsachen, von denen man vorher keine Erfahrung gehabt hatte, oft durch positive Erfahrung als wahr erfunden und bewiesen werden“; nach rückwärtshin, weil es eine nicht der Erfahrung entnommene Voraussetzung Humes ist, daß niemals Wunder stattgefunden haben. Doch findet es Mill selber auch als wenig wahrscheinlich, daß wunderbare Ereignisse je stattgefunden haben, weil die ursprünglichen Zeugen unwissende Menschen waren, die zwischen Wahrnehmungen ihrer Sinne und den Zuthaten ihrer lebhaften, von Glaubenseifer beseelten Einbildungskraft keine sichere Grenze

---

1 *George Campbell* l. c. p. I, s. II. IV.

2 Dictionnaire théol., art. Miracles. Paris 1788.

zu ziehen vermochten, und weil ferner von ihrer Seite her kein direktes Zeugnis für solche Ereignisse vorliegt und letztere nur durch das „unsichere Medium menschlichen Zeugnisses“ zu uns gelangen[1]. Auch in neuerer Zeit wurden die Schwächen der Lehren Humes und ihr verwandter Lehren verschiedentlich ins Licht gestellt[2].

Philosophische Erkennbarkeit der Wunder als unmittelbar-göttlicher Wirkungen.

I. Die Haupteinwürfe des Rationalismus gegen die philosophische Erkennbarkeit der Wunder als unmittelbar-göttlicher Wirkungen sind folgende: Wir kennen nicht alle Kräfte und Gesetze der Natur, nicht alle Kräfte des Menschen und noch weniger die Kräfte etwa übermenschlicher Intelligenzen, also können wir in Bezug auf den Ursprung einer für uns unerklärbaren historischen Thatsache nur unser Nichtwissen bekennen, ohne dieselbe mit Gewißheit, ja selbst nur mit Wahrscheinlichkeit als eine unmittelbar-göttliche Wirkung behaupten zu können.

Das gemeine Volk — sagt Spinoza — und die auf dessen Standpunkt stehende Theologie setze das nur partikuläre und subjektiv geltende negative Urteil, daß sie die natürlich-geschöpfliche Ursache einer Erscheinung nicht kennen, zuerst in ein allgemein und objektiv geltendes negatives Urteil um, daß jene Erscheinung eine solch natürliche Ursache überhaupt nicht habe und setzen dieses negative Urteil alsdann noch in das positive um, daß jene Erscheinung Gott unmittelbar zur Ursache habe, also ein wirkliches Wunder sei. Das volksmäßige und theologische Bewußtsein komme auf das Wunder sonach durch einen doppelten Sprung: es schließe von seinem Nichtwissen der natürlichen Ursachen einer Erscheinung zuerst auf ein Nichtsein derselben und sodann auf Gott als unmittelbare positive Ursache derselben, das Wunder sei also nur ein von der Unwissenheit in ein vermeintliches Wissen umgesetztes Nichtwissen oder ein Produkt der — Unwissenheit. Jede geschichtliche Erscheinung — so wird zur Motivierung weiter gesagt — sei ein endliches Werk; wenn wir die Ursachen derselben nicht kennen, dann seien wir nicht einmal berechtigt, eine höhere Ursache endlicher Art zu erschließen, indem aus dem Zusammenwirken vieler schwächeren Ursachen oft eine stärkere Wirkung erfolgt,

---

[1] Über die Religion, übersetzt von E. Lehmann (Berlin 1875) S. 183. 190. 196.

[2] So z. B. von *A. van Weddingen*, De miraculo (Lov. 1869) p. 367—384; von O. Flügel, A. Ritschls phil. u. theol. Ansichten (3. Aufl., Langensalza 1895) S. 89—99; von Fr. X. Pfeifer gegen A. Harnack in der Theol.-pr. Monatsschrift (Passau 1898) S. 373—382; von E. Müller, Das Wunder und die Geschichtswissenschaft (Compte rendu du IVe Congrès international des Catholiques I [Fribourg, 1898], 419—427) gegen E. Zeller.

wir seien aber noch weniger berechtigt, auf eine unendliche Ursache derselben oder auf Gott als deren unmittelbare Ursache zu schließen. Wer einen sichern Schluß dieser Art machen wollte, müßte sicher wissen, daß jene Erscheinung keine endliche Ursache niederer oder höherer Art habe, müßte folglich den ganzen Umfang aller kreatürlichen Wesenheiten und Kräfte kennen; da aber kein Mensch eine solche Kenntnis besitze, so wäre ein Wunder mit Gewißheit von uns nicht zu erkennen, wenn es auch objektiv möglich, ja sogar objektiv wirklich wäre.

Diese spinozistischen Gründe gegen eine philosophische Erkennbarkeit der Wunder wurden von Autoren der nachkommenden Zeiten im Grunde der Sache nicht mehr überboten, nur nach der einen oder andern Seite hin erweitert. So z. B. von Rousseau, indem er den Dämonenglauben noch zu Hilfe ruft. Wer ein Wunder als Ausnahme von „den Gesetzen der Natur" nach ihm annehmen wollte, müßte alle Gesetze der Natur kennen, was niemand möglich ist, indem es fort und fort neue Entdeckungen von Gesetzen derselben giebt. Die Natur vermag vieles, wer kennt ihre Grenzen? Kann ein Mensch am Ende nicht ebenso plötzlich genesen als sterben? Das Wort: Dieses kann nicht sein, geht nicht oft vom Munde der Weisen aus; diese sagen lieber: Ich weiß es nicht. Es giebt ferner auch falsche Wunder, die man von den wahren nicht unterscheiden kann, mögen sie magisch-künstliche sein oder teuflische; so vermochten die ägyptischen Magier die ersten drei Wunder des Moses nachzumachen, und wenn sie die späteren nicht mehr nachzumachen vermochten, so ist dieses nur ein Beweis, daß Aaron besser bewandert war in der magischen Kunst[1]. Auch Kant, J. G. Fichte und viele andere vertraten die Anschauung, daß wir aus der Unkenntnis der geschöpflichen Ursachen einer Erscheinung auf ihren unmittelbar-göttlichen Ursprung keinen bindenden Schluß ziehen können. Besonders oft wurde auch geltend gemacht, weder die Grenzen der natürlichen Magie, noch der künstlichen, noch der dämonischen Magie, d. h. weder die Grenzen der Naturkräfte, noch der bewußt wirkenden Menschenkräfte, noch der bewußt wirkenden Kräfte übermenschlicher Geister lassen sich sicher bemessen, also die magischen Wunder von den eigentlichen Wundern im theologischen Sinne nie genau abstecken. Besonders die sogenannten magnetischen und spiritistischen Wunder wurden als Instanzen gegen die eigentlichen Wunder aufgeboten.

II. Betreffs der vorwürfigen Frage dürfte folgendes Gesamturteil zu fällen sein: Wir wissen nicht positiv, was die Geschöpfe innerhalb der Grenzen ihrer Endlichkeit alles wirken können, hierüber vermag nur die

---

[1] Lettres écrites de la Montagne I (Amstedolami, 1764), 135. 141. 147—154.

Erfahrung zu entscheiden und unsere Erfahrung ist insofern, wenngleich begrenzt, doch eines unbegrenzbaren Fortschrittes fähig; wohl aber wissen wir zum Teile negativ, was die Geschöpfe nicht wirken können, auch verborgener, mystischerweise nicht wirken können und was daher, falls es historisch feststeht, unmittelbar von Gott gewirkt sein muß. Suchen wir dieses näher zu erläutern und zu motivieren!

1. Was wissen wir nicht positiv? Wie schon früher zur Erörterung gekommen, steht unser Wissen zwar fest gleich dem Festland der Erde, ist aber gleich diesem umflutet vom dunkeln Ozean des Nichtwissens. Wir kennen die endlichen Wesenheiten, ihre Vermögen und Kräfte nur, soweit sie uns erscheinen; wie aber für unser physisches Auge, so ist auch für unser geistiges Auge der Horizont der Erscheinung ein begrenzter, denn vieles erscheint uns nicht, und je weniger uns erscheint, desto mehr scheint uns, d. h. desto geringer ist für uns das Reich des Wahren, desto größer das Reich des bloß Wahrscheinlichen. Es ist aber schon ein Gewinst, sagt Sokrates, zu wissen, daß man etwas nicht weiß, oder, wie Nikolaus von Cusa sagt, statt der bloßen ignorantia eine docta ignorantia, ein Wissen des Nichtwissens zu haben.

Selbst bezüglich der Kräfte und Wirkensgesetze der uns bekannten Wesenheiten besitzen wir vermöge der Erfahrung oder sicherer Vernunftschlüsse aus der Erfahrung zum großen Teile kein positives Wissen. Die Naturwissenschaft hat das positive Wissen um die Kräfte und Gesetze der Natur außerordentlich erweitert: wie weit sie aber vom Ende entfernt? Wie weit ist der Mensch auch entfernt von einer durchgreifenden Kenntnis und Erkenntnis seiner verborgenen Kräfte und deren Gesetzen, wie weit also auch die anthropologische Wissenschaft von ihrem Ende? Wenn nun eine außergewöhnliche Thatsache sich einstellt und wir dieselbe nach den uns bekannten Gesetzen nicht zu erklären vermögen, dann sind stets die zwei Fragen offen, ob dieselbe sich nicht erklären lasse nach den uns schon bekannten Gesetzen, aber unter Bedingungen, die uns noch nicht bekannt sind oder ob sie sich nicht erklären lasse nach uns noch unbekannten Gesetzen?

Wir kennen durch Erfahrung und sichere Vernunftschlüsse aus solcher weiterhin nicht einmal alle Gattungen geschöpflicher Wesenheiten, wir haben, abgesehen von positiv-dogmatischen Glaubensgründen, die in der Apologetik nicht zur Verwertung kommen können, insbesondere kein Erfahrungs- und Vernunftwissen von zweifelloser Natur bezüglich dessen, ob es außer der Menschheit ein Reich höherer Intelligenzen von guter oder schlechter Art gebe mit natürlichen Wissens- und Wirkenskräften, die den unsern weit überlegen sind. Es ist wohl vielfach in alter wie in mittelalterlicher und in neuerer Zeit ein solches Wissen

angenommen worden, es reicht aber — von dogmatischen Gründen abgesehen — nicht hinaus über ein geringeres oder stärkeres Wahrscheinlichkeitswissen. Die heidnischen Philosophen haben die Existenz solcher Intelligenzen zu beweisen gesucht aus den Himmels- und Gestirnbewegungen, selbst den nüchternen Aristoteles nicht ausgenommen. Kirchenväter und Aristotelische Scholastiker haben diese Beweise adoptiert, nur mit dem Unterschiede, daß sie die himmel- und gestirnbewegenden Intelligenzen nicht für ungeschaffene Wesen oder Götter, sondern für geschaffene gute Wesen oder Engel annahmen. Manche heidnische Philosophen, besonders der Platonischen Richtung haben ferner aus Vorahnungen, Träumen, Visionen, Orakeln und Wunderwerken einen Schluß gezogen auf höhere, den Menschen inspirierende oder ihm kooperierende Intelligenzen, auf Götter und Dämonen und zwar nicht bloß gute, sondern auch böse Dämonen. Die altchristlichen Väter und die Scholastiker haben aus dem heidnischen Orakel-, Wahrsager-, Zauberer- und Theurgenwesen ebenfalls einen Schluß gezogen auf die Existenz solch höherer Intelligenzen, nur mit dem Unterschiede, daß sie dieselben für geschaffene und abgefallene ansahen und nicht für göttliche und gute. Viele christliche Gelehrte haben ferner aus gewissen Krankheitserscheinungen einen strikten Vernunftschluß auf böse Geister als bewirkende Ursachen derselben zu ziehen gesucht, besonders auch auf böse Geister, die den Menschen förmlich in Besitz nehmen können und nehmen. Ganze Perioden hindurch haben sie namentlich aus den Erscheinungen der sogen. schwarzen Kunst, aus Teufelsbeschwörungen und Teufelsbündnissen und den aus ihnen hervorgehenden Künsten des Hexen- und Zauberwesens zu Ungunsten anderer einen strikten Vernunftschluß gezogen auf böse Geister als bewirkende Ursachen derselben. Auch in neuester Zeit haben gar viele aus den Erscheinungen des sogen. Tischrückens und des Spiritismus einen solchen Schluß gezogen auf die Realität guter Geister — Engel- oder Menschengeister — oder böser Lügengeister, die sich lediglich für gute Engelgeister oder Menschengeister ausgaben. Es ist insofern jedoch folgendes zu erinnern. Viele derartige Erscheinungen, die man zum Stützpunkte solcher Beweise nahm oder nimmt, sind von geradezu unechter, unhistorischer oder von bestrittener, zweifelhafter Natur. Viele dagegen sind dieses zwar nicht, sind im Fortschritte der Jahrhunderte aber aus andern Ursachen abgeleitet worden wie z. B. die Gestirnbewegungen und gar manche Krankheitserscheinungen der physischen oder psychischen Art. Andere endlich, die thatsächlich feststehen und aus Naturkräften und diesseitigen Menschenkräften schwer erklärbar sind, erlauben nur einen geringeren oder stärkeren Wahrscheinlichkeitsschluß solcher Art.

2. Wenn wir all dieses auf positive Weise auch nicht strikte wissen, wie? wissen wir nicht auf negative Weise, daß gewisse außer-

ordentliche Erscheinungen nicht geschöpflichen Natur-, Menschen- und Geisterkräften ihren Ursprung verdanken können, sondern nur Gott als unmittelbarer Ursache derselben?

a) Läßt sich allererst nicht aus naturwissenschaftlichen und anthropologischen Prämissen uns eine solche Erkenntnis gewinnen? Eine weitherrschende Theorie ging und geht dahin: wenn wir auf positive Weise auch nicht alle Kräfte und Gesetze der Natur- und Menschenwelt kennen, so vermögen wir doch vermöge des Kausalitätsprinzipes (via causalitatis et negationis) das negative Urteil zu fällen, daß die Naturdinge diese oder jene Wirkung nicht zu vollbringen vermögen, daß ein Mensch diese oder jene Leistung nicht vollziehen könne, z. B. vermöge seiner wenn auch noch so lebendigen Einbildungskraft sich selber nicht heilen könne, wenn er blind- oder taubgeboren ist und abgeschnittene zentrale Organe nicht wiederersetzen und nicht im Nu Kranke heilen, Tote erwecken, Berge versetzen könne u. dgl.[1]. Zur Begründung wurde und wird besonders gesagt, man könne meistens nicht genau angeben, welche Last ein Mensch zu tragen oder wegzuwälzen vermöge, könne aber doch wissen, daß er kein Gebäude zu tragen, keinen Berg wegzuwälzen vermöge, man könne die Grenzen von Tag und Nacht oder der Farben des Regenbogens, des Traumes und Wachens, des Lebens und Todes oft nicht genau unterscheiden, deshalb aber doch diese Phänomene in all denjenigen Fällen, wo sie klar hervortreten, sicher unterscheiden, und so auch in vorwürfigem Falle.

Insofern möge folgendes bemerkt sein! Wenn wir auch nicht alle Kräfte und Gesetze der Natur- und Menschenwelt auf positive Weise kennen, müssen wir doch so viele Kräfte und Gesetze derselben kennen, um das negative Urteil fällen zu können, daß die Naturdinge bestimmter Gattungen und Arten und die Menschen aus natürlichen Kräften niemals und unter keinerlei Bedingungen solch außerordentliche Leistungen erschwingen können. Welche Vorsicht ist aber erfordert, um insofern nicht aller zukünftigen Erfahrung vorzugreifen und zuletzt ein Dementi erfahren zu müssen? Hätte man nicht vor nicht zu langer Zeit das vorschnelle Urteil fällen können, eine Bestimmung der chemischen Elemente der Gestirne, ein

[1] *Benedictus XIV.*, De beat. et canon. sanctorum l. IV, pars I, c. 4, n. 13: Non est necesse, ut omnes leges naturae perspectas habeamus veluti quidam male feriati antumant, sed sufficit exploratum esse, omnia corpora eiusdem naturae secundum easdem leges moveri . . . miraculum autem esse dum corpus alia ac reliqua eiusdem naturae corpora lege movetur. *Aug. Calmet*, De veris fictisque prodigiis (dissertationes in V. T. [Wirceb. 1789] p. 209): Quid ego non valeam novi equidem, quousque suppetant vires ignoro. So äußern sich auch viele neuere Autoren, z. B. S. Tongiorgi, C. Mazzella, Jansen, B. Jungmann, J. Zadori, van Weddingen, J. de Bonniot, A. Leboucher, Hettinger, J. Stadler, H. C. Lambrecht, J. Ottiger, Chr. Pesch.

Schreiben und Sprechen in die Ferne, ein Musizieren in die Ferne und vermittelst des Phonographen ein Sprechen und Musizieren selbst in die zeitliche Ferne, so daß man in unbegrenzter Zukunft die Worte und Melodien noch wahrnehmen kann, eine Beleuchtung ganzer Städte durch Flüsse aus weiter räumlicher Ferne her, eine Durchleuchtung dunkler Körper seien Dinge der Unmöglichkeit?

Auf Grund der bisherigen Beobachtungen und der induktiv durch sie gewonnenen und festgestellten Naturgesetze besteht allerdings keine Evidenz und Gewißheit der physisch zwingenden Art[1], daß solch außerordentliche Erscheinungen, die man aus schon bekannten Kräften und deren Gesetzen bis jetzt nicht zu erklären vermochte, auch späterhin unter andern Bedingungen, denen man dieselben unterstellt, oder aus noch unbekannten Wirkenskräften und deren Gesetzen in aller Zukunft nicht erklärbar sein werden[2]. Ebenso besteht für uns keine Evidenz und Gewißheit der physisch zwingenden Art, daß man außerordentliche Kundgebungen, die man bis jetzt aus den Wirkenskräften der Menschennatur im allgemeinen oder besonderer genialer Menschennaturen nicht erklären konnte, auch in aller Zukunft aus denselben nicht werde erklären können und somit im voraus wisse, es werde erfahrungsgemäß niemals geniale Menschennaturen geben, die vermöge einer ihnen von Natur aus eignenden gottverliehenen Kraft auf bloßen Willensbefehl hin solche Kundgebungen werden erzielen können. Nach Kriterien der bisherigen Erfahrung läßt sich vermöge schlechthin zwingender, selbst jeden unvernünftigen Zweifel ausschließender Beweise von physisch-thatsächlicher Art nicht entscheiden, was die Natur- und Menschenkräfte unter andern Bedingungen zu leisten oder nicht zu leisten vermögen. Auf solche Weise kann die oben bezeichnete, viel verbreitete Theorie keine sichern Ergebnisse erzielen. Aller-

---

[1] Über metaphysische, physische und moralische Evidenz und Gewißheit nach älterer und neuerer Fassungsweise vgl. des Verf. Erkenntnislehre II, 308—312. Nach der älteren Fassungsweise war physisch gewiß, was thatsächlich entsteht und besteht nach Gesetzen der natürlichen Weltordnung. Das Wunder war danach nicht physisch gewiß, weil es nicht nach Gesetzen der Natur eintritt, aber doch thatsächlich gewiß; jene Dreiteilung war aus diesem Grunde schon keine ausreichende. Gemäß der in neuerer Zeit üblich gewordenen Fassungsweise, die von der älteren übrigens nur formell verschieden ist, heißt physisch gewiß, was für uns thatsächlich ist vermöge unmittelbarer Wahrnehmung der äußeren oder inneren Art, was also zwar keine schlechthin zwingende, jeden unvernünftigen Zweifel ausschließende Kraft der apriorischen Art besitzt, wohl aber eine schlechthin zwingende der thatsächlichen Art und nicht bloß eine moralisch zwingende, die nur den vernünftigen, nicht den unvernünftigen Zweifel unmöglich macht.

[2] Mit Recht sagt Wilmers: Mutatis conditionibus et alia virium combinatione et applicatione sine dubio produci possunt effectus antea ignoti, ut inventiones recentiores plurimae testantur (De vera religione [Ratisb. 1897] p. 139).

dings giebt es mancherlei Erscheinungen, die auf dem Grenzgebiete ineinander fließen und nicht sattsam unterschieden werden können, wohl aber, wo sie klar und bestimmt hervortreten; die Frage ist nur: ob in den Fällen der obenangegebenen Art die Thätigkeit der Natur- und Menschenkräfte im Unterschiede von anderweitig möglichen Geschöpfeskräften und Gotteskräften so bestimmt und klar hervortrete, daß im vorhinein schon und für alle Zukunft gewisse außerordentliche Leistungen für dieselben vermöge physisch zwingender Beweise als unerschwinglich dargethan werden können. Dieses ist zu verneinen.

Trotzdem kann jene Theorie mit moralisch zwingenden Wissensgründen behaupten, es werde niemals ein Mensch und selbst ein mit genialsten Kräften ausgestatteter Mensch durch bloßen Willensbefehl und im Augenblicke bewirken können, daß ein Berg verrückt werde, daß Meeres- oder Flußwasser sich teilen und bestimmte Zeit hindurch zu beiden Seiten sich aufstauen, um ein Heer hindurch zu lassen, daß die Erde in der Rotation um ihre eigene Achse aufgehalten werde und bestimmte Zeit hindurch stille stehe, daß Tote wieder lebendig werden, unorganische Stoffe in organische sich verwandeln, organische sich plötzlich mehren u. s. w. Wenn auch Faraday das stolze Wort gesprochen hat, der Naturforscher solle das Wort „unmöglich" aus dem Wörterbuche streichen, so würde er wohl gezaudert haben, dieses alles zu bejahen. Wie vieles ist nicht in hohem, ja in höchstem Grade moralisch gewiß, was auf dem Wege unmittelbarer Beobachtung der äußeren und inneren Art oder auf physisch zwingende Weise nicht konstatiert werden kann? Vertraut etwa nicht der Naturforscher auf die Treue seines Gedächtnisses bezüglich all dessen, was seiner unmittelbaren Beobachtung entschwunden ist, was also nicht mehr Gegenstand eines physisch zwingenden Wissens ist? Vertraut er nicht auf das Zeugnis anderer Forscher, welche da behaupten, die gleichen Beobachtungen auch ihrerseits gemacht und auf wiederholte Weise gemacht zu haben? Liefern wiederholte Beobachtungen, und wenn sie selbst ins Endlose gingen, je einen physisch zwingenden Thatsachenbeweis eines allgemeinen Naturgesetzes, so daß jedem unvernünftigen Zweifel selbst bis auf den letzten Rest hinein die Möglichkeit abgeschnitten wäre? Wenn nun schon die Naturwissenschaften, und aus gleichem Grunde auch die anthropologische Wissenschaft einschließlich der Psychologie und um so mehr die Geschichts- und Sprachwissenschaften, über eine gewisse Grenze hinaus ein zwar objektiv gültiges, aber doch nur moralisch zwingendes Wissen beanspruchen und erreichen können, werden sie konsequenterweise nicht auch das Geständnis ablegen müssen, in irgend welchem Maße und Grade sei ein solches Wissen auch erreichbar bezüglich dessen, daß außerordentliche Erscheinungen und Leistungen der oben bezeichneten Art durch

Natur- und Menschenkräfte rein als solche nie und nimmermehr bewirkt werden können?

b) Nun aber die weitere Frage: vermöchten solch außerordentliche Erscheinungen, die nicht durch Natur- und Menschenkräfte bewirkt werden können, etwa nicht in einer uns verborgenen Weise, durch höhere geschöpfliche Intelligenzen bewirkt zu werden vermöge einer von Natur aus ihnen zukommenden physischen Kraft?[1]

Schon von Vernunft wegen haben die Väter, die scholastischen und nachscholastischen Theologen allgemein zugegeben, daß höhere Intelligenzen der erschaffbaren oder erschaffenen, der guten oder schlechten Art vermöge natürlicher Kraft in der Körperwelt örtliche Bewegungen vollbringen können, welche jene der Natur- und Menschenkräfte weit überragen und durch solche Bewegungen als werkzeugliche Ursachen auch substantielle, qualitative und quantitative Veränderungen in der Körperwelt hervorrufen können unter Voraussetzung stofflicher Ursachen. Sie gaben allgemein zu, daß solche Intelligenzen auf mechanische und chemische Weise schnellstens Stoffe so oder anders verbinden und zersetzen, Licht-, Farben- und Wärmeerscheinungen auf Erden und am Himmel hervorbringen, scheinbare Lebensmanifestationen durch unlebendige Körper, Sprachäußerungen durch Tiere bewirken, vermittelst irgend welcher, in günstige Verhältnisse gesetzter Keime wirkliche Lebewesen erzeugen, durch Verwendung anderweitiger Mittel Krankheiten oder Heilungen von solchen in relativ kurzer Zeit bewirken, auf deren äußere und innere Sinnesorgane einwirken, Sinnes- und Phantasiebilder und indirekterweise auch geistige Erkenntnisbilder erwecken und so die mannigfachsten Halluzinationen und Illusionen erzeugen und die verschiedensten Affekte aufregen und vermöge ihrer überragenden Geisteskraft viele unserem Wissen unerreichbare, räumlich entfernte oder zukünftige, im natürlichen Weltlaufe begründete Ereignisse mitteilen und die allerverschiedensten, höchst bewunderungswerten Leistungen vollbringen können[2]. In Frage stand nur dieses, ob dieselben vermöge der von Natur aus ihnen einwohnenden physischen Kraft nicht auch unmittelbar ohne örtliche Bewegungen als werkzeuglichen Ur-

---

[1] Hier handelt es sich nur um die Frage: was solche Intelligenzen — gute oder böse — vermöge natürlicher Kraft physisch-möglicherweise hervorbringen könnten; die Frage, ob derlei Wirkungen aus anderweitigen — moralischen und religiösen — Gründen als Wirkungen böser Intelligenzen erkennbar seien und von Gott gehemmt werden, wenn sie unüberwindlicherweise für göttlich gehalten würden, ist später zu erörtern.

[2] Cf. *Augustinus*, In heptateuchum II, 21 (M. III, 602); Sermo 90 (M. V, 562); De trinitate III, c. 7—9 (M. VIII, 875—878); De div. quaest. 83, q. 79 (M. VI, 90—93). *Thomas*, C. S. c. Gent. 3, c. 103 sq.

sachen aus schon bestehenden Stoffen substantielle, qualitative und quantitative Formen eduzieren und in solcher Weise stoffliche Umwandlungen und Mehrungen vollziehen, also aus Stäben lebende Schlangen, aus Wasser Blut und Wein erzeugen und durch Disposition der Stoffe eines verwesenden oder verwesten Leichnams und durch Anfachung der Lebenskraft der abgeschiedenen Seele einen Toten ins Leben zurückrufen können? Hierüber gingen die Meinungen mehr oder minder auseinander.

Der arabische Philosoph Ibn Sina (Avicenna) lehrte insofern folgendes. Die höheren, immateriellen Intelligenzen lassen die substantiellen Formen der niedern Welt unmittelbar aus sich ausfließen, die niedern körperlichen Agentien vermögen nur die Materie hierfür zu disponieren, und wie die Menschenseele durch Vorstellungen, heftige Affekte und Willensthätigkeiten unmittelbar auf den eigenen Leib wirken und die verschiedensten Veränderungen in ihm hervorrufen könne, ja unmittelbar selbst auf fremde Wesen bezaubernd wirken könne zum Zwecke von Heilungen oder Schädigungen, so können in erhöhtem Maße die Seelen, welche die Himmelssphären bewegen, nicht bloß mittelbar durch die von ihnen bewegten Gestirnkörper, sondern auch unmittelbar Himmelserscheinungen, Heilungen von Krankheiten u. s. w. bewirken.

Thomas von Aquin, welcher als Repräsentant der in der Scholastik vorherrschenden Auffassungsweise gelten kann, verwirft all dieses im Anschlusse an Aristoteles. Die reingeistigen, unkörperlichen Intelligenzen oder Engel können nach ihm durch ihre eigene Kraft nicht substantielle Formen aus sich ausfließen lassen, sondern unmittelbarerweise nur örtliche Bewegungen der Körper bewirken und vermittelst solcher Bewegungen substantielle und accidentelle (qualitative und quantitative) Formen aus der Materie eduzieren, da nur auf solche Weise eine Ähnlichkeit stattfindet zwischen Wirkendem und Gewirktem[1]. Wie schon die Philosophie lehrt, können sie als Beweger der himmlischen Sphären und Gestirnkörper unorganische Mischformen und niedere organische Wesensformen erzeugen, höhere organische Wesensformen aber nur vermittelst beseelter Pflanzen- und Tierorganismen. Wie der Glaube lehrt, können sie auch in andern Körpern örtliche Bewegungen physisch bewirken durch Zulassung Gottes. Sowohl gute wie böse können auf künstliche Weise (per modum artis) durch örtliche Bewegungen von Körpern, in denen gewisse, von Augustinus

[1] S. c. Gent. 3, c. 103. Hier wie in sent. 2, dist. 15, q. 1, a. 2 lehrt Thomas, daß die reinen Intelligenzen zwar keine physischen, materialen und in diesem Sinne realen Qualitäten bleibender Art unmittelbar bewirken können, wohl aber werkzeugliche, intentionale, indem sie z. B. den Himmelskörpern nicht bloß Bewegungen einflößen, sondern auch die Kraft zur Eduktion von substantiellen und accidentellen Formen aus der Materie, was Suarez (De angelis IV, c. 26 n. 5—8) bekämpft.

als semina naturae bezeichnete Kräfte ruhen, den Menschen unerschwingliche Wirkungen erzielen. Sie kennen die Kräfte, Lagen und Bewegungen der Gestirne besser und die Stunden, in welchen deren Einfluß zu bestimmten Wirkungen — besonders im Bereiche des Ackerbaues und der Medizin — mehr beiträgt; dieses ist auch der Grund, weshalb die Schwarzkünstler in den Anrufungen der Dämonen so sehr auf die Lage der Gestirne achten. Sie kennen auch die aktiven und passiven Vermögen der niedern Körper besser und können sie daher leichter durch örtliche Bewegungen zur Erzielung gewisser Wirkungen verwenden[1]. Und wie ferner die menschlichen Seelen nur durch örtliche Bewegungen auf Körper einwirken können, so auch die reinen Intelligenzen. Die menschlichen Seelen vermögen durch bloße Vorstellungen, Einbildungen keine Wirkungen auf die eigenen Körperorgane zu erzielen, wenn nicht Affekte oder Passionen der Freude, Furcht, Begierde beigemischt sind, auf welche bestimmte Bewegungen des Herzens und der von ihm ausgehenden Lebensgeister erfolgen und die Körperorgane affizieren. Sie vermögen auch nur durch Bewegungen irgend welcher Mittelkörper faszinierend nach außen zu wirken; so können z. B. blutflüssige Frauen, wie Aristoteles lehrt, durch ihren Blick einen reinen Spiegel infizieren und Zauberer und alte Frauen durch die ins Auge und die Luft geleiteten Lebensgeister auf leichtempfängliche jüngere Personen einen schädigenden Einfluß ausüben, besonders wenn der Teufel auf Grund eines mit ihm geschlossenen Bündnisses hierzu noch beihilft[2]. Wie die menschlichen Seelen können auch die reinen Intelligenzen unmittelbar nur bewegend auf Gestirnkörper und irdische Körper wirken und vermittelst körperlicher Erregungen auf die Sinne, die Einbildungs- und Gemütskraft des Menschen, ohne direkt auf die geistige Erkenntnis und den freien Willen desselben Einfluß ausüben zu können[3]. Auf solche Weise vermögen selbst schlimme, dämonische Intelligenzen viele wunderbare Werke, wenn auch keine eigentlichen Wunder, zu verrichten, Mitteilungen und Beihilfe zu schlechten Zwecken zu bieten besonders auf Grund förmlicher Bündnisse, durch schnelle Anwendung von Mitteln Heilungen herbeizuführen, Tiere und Götzenbilder scheinbar reden zu machen durch Erzeugung von Stimmen, in Sieben befindliches Wasser nicht abfließen zu lassen, Feuer vom Himmel zu senden, Stäbe real in Schlangen zu verwandeln, indem sie Schlangensamen sammeln und unterschieben, welcher die Stäbe verwesen macht. Sie vermögen all dieses auch durch Berückung der Sinne und der Einbildungskraft zu bewerkstelligen, z. B. das Reden von Tieren, Verwandlungen von Menschen in

[1] De miraculis (q. 6 de potentia) a. 3 resp. et ad 5, 17.

[2] S. c. Gent. 3, c. 103; S. th. 1, q. 117 a. 3 ad 2; 3, q. 13, a. 3 ad 3.

[3] S. c. Gent. 3, c. 83—88; De malo q. 16, a. 11—12.

Vögel, Wölfe, der Stäbe in Schlangen[1]. Sie können vermöge ihrer Bewegekraft auch tierische und menschliche Körper gestalten und annehmen, ohne aber durch dieselben organische Lebensfunktionen der Assimilation, des Wachstums, der Empfindung u. s. w. zu vollziehen, da sie lediglich im stande sind, äußere Wirkungen herbeizuführen, die mit denselben eine spezifische Ähnlichkeit haben[2].

Dieser scholastischen Auffassungsweise, als deren Repräsentanten wir den hl. Thomas von Aquin vorgeführt haben, steht eine andere gegenüber, die sich also ausgesprochen hat: Gott konnte den Engeln zwar nicht die Kraft verleihen, aus nichts zu schaffen, wohl aber die Kraft, substantielle Formen und um so mehr accidentelle unmittelbar aus der Materie zu eduzieren, weil dieses sich nicht widerspricht und weil die körperlichen Himmel solches zu leisten vermögen, also um so mehr die Engel, da sie höhere Formen sind. Wenngleich sie immateriell sind, können sie doch auf höhere Weise (eminenter) diese Kraft besitzen wie in höchster Weise der göttliche Geist sie besitzt[3].

Suarez bemerkt, daß ein zwingender Vernunftbeweis sich für diese letztere Auffassungsweise nicht führen lasse. Es könne nicht als ein Axiom gelten, daß höhere Formen ohne Ausnahme auf eine höhere Weise (eminenter) die aktive Kraft für die niedern Formen in sich enthalten, indem thatsächlich die Pflanzen nicht die aktive Kraft für Gold, Silber oder andere Mineralien und die sensitiven Formen nicht die aktive Kraft für die vegetabilischen Formen und die intellektuellen Formen nicht die aktive Kraft für die sensitiven in sich schließen; infolgedessen könne es auch nicht als notwendig erscheinen, daß die Engel die Kraft besitzen, alle niedern Formen der körperlichen Welt direkt aus der Materie zu eduzieren. Doch auch für die gegenteilige, von Thomas vertretene Lehre könne kein zwingender Vernunftbeweis geführt werden. Dieselbe sei zwar eine einmütige Lehre der Theologen, deren Leugnung temerär wäre, doch sei es schwer, deren Wahrheit durch Vernunftgründe darzuthun (ratione difficile est, hanc veritatem demonstrare). Von Vernunft wegen könne nur ein Probabilitätsbeweis dafür erbracht werden, daß allen höheren Geistern, welche Gott erschuf oder die er vermöge seiner Allmacht hätte erschaffen können oder erschaffen könnte, eine

---

[1] S. c. Gent. 3, c. 104—106; S. th. 1, q. 114, a. 4 ad 2; 2, q. 178, a. 1 ad 2; De miraculis a. 5; De malo q. 16, a. 9.

[2] S. th. 1, q. 51, a. 3; De mirac. a. 8.

[3] Neuerdings sagt im Sinne dieser Ansicht Al. van Weddingen: Compertum nobis esse debet superiores eiusmodi substantias ea omnia praestare posse quae inferiores sive corporeae naturae pro suo modulo etiam agunt (De miraculo [Lovanii 1869] p. 126).

Macht, aus der Materie unmittelbar substantielle Formen zu eduzieren, nicht eigne. In diesem und in keinem andern Sinne sei wohl auch Thomas zu verstehen[1]. Um so mehr betrachtet es Suarez nur als eine sehr wahrscheinliche Konjektur, daß die Engel keine accidentellen (qualitativen und quantitativen) Formen aus der Potenz der Materie unmittelbar reduzieren können[2], und verteidigt nur in solchem Sinne den Satz, daß dieselben insbesondere auch abgeschiedene Seelen mit dem Körper nicht wiedervereinigen, d. h. nicht Tote erwecken können, weil sie die Materie hierfür nicht disponieren können[3].

Nach dieser scholastischen Lehre, wie sie durch Suarez auf probable Gründe hin ihre nähere Ausprägung gefunden hat, steht es von Vernunft wegen außer Zweifel, daß reinen Intelligenzen die Macht zukommen kann, staunenswerte Werke frei zu vollbringen, die über die Natur- und Menschenkraft hinausgingen, also in kurzer Zeit Berge zu verrücken, Meer- und Flußwasser aufstauen zu machen, die Erde in der Rotation um ihre eigene Achse aufzuhalten, um zu den oben vorgebrachten Beispielen zurückzukehren; wenn sie kraft natürlicher Ordnung ganze Himmelskreise und deren Gestirne durch ihre Bewegekraft umzutreiben vermögen, warum solches nicht? Nach jener Lehre steht es von Vernunft wegen auch außer Zweifel, daß dieselben auf dem Wege irgend welcher geheimen Unterschiebungen (per substitutionem) auf reale Weise oder irgend welcher Vorspiegelungen (per illusionem) auf scheinbare Weise Stoffwandlungen z. B. Wandlungen von Stäben in Schlangen, Wasser in Blut, Wein oder Stoffmehrungen, Neubelebungen u. s. w. vornehmen könnten. Es würde jener Lehre zufolge von Vernunft wegen aber sehr wahrscheinlich sein, daß ihnen nicht die physische Macht zukomme, unmittelbar aus unlebendiger Materie lebendige Wesensformen zu eduzieren, also kraft bloßen Willensgebotes dieselbe in Pflanzen- und Tierorganismen niederer oder selbst höherer Ordnungen auszuformen oder die Materie eines verwesenden Leichnams so zu disponieren und die außer Thätigkeit getretene vegetative Kraft einer abgeschiedenen Menschenseele wieder so anzufachen und zu erwecken, daß eine Neubelebung als Folge sich ergäbe. Ist es auch sehr wahrscheinlich, daß eine solch physische Macht ihnen nicht zukomme, so ist es jener Lehre gemäß für unsere Vernunft doch nicht völlig gewiß.

---

[1] *Suarez,* De angelis l. IV, c. 25, n. 2—10, wo er u. a. sagt: Licet non sit demonstratio, est satis probabilis coniectura, sumpta comparatione ex modo essendi et agendi. Quam rationem metaph. disp. 35, n. 6 locupletavi et aliis etiam probabilibus rationibus adiunctis, quibus nihil nunc addendum occurrit (n. 7).

[2] Ibid. c. 26.

[3] Met. disp. 35, sectio 6 (Opera XXIII [Venet. 1751], 250—256).

c) Kann aber nicht — das ist die weitere Frage — ein zwingender Vernunftbeweis dahin erbracht werden, daß trotzdem gewisse außerordentliche Erscheinungen und Leistungen kraft des Kausalitätsprinzips nicht Wirkungen geschöpflicher, wenn auch noch so hoch stehender Intelligenzen sein können, also unmittelbar-göttliche Wirkungen sein müssen? Dieses ist zu bejahen.

Wir wissen aus metaphysischen Gründen allererst, daß geschöpfliche Wesen ihrer Geschöpflichkeit halber keine neuen Substanzen — körperliche oder geistige — völlig aus nichts (ex nihilo sui et subiecti) in die Existenz rufen können, also keine eigentliche Schöpferkraft besitzen, sondern nur eine uneigentliche im Sinne einer Erzeugungs- und Zeugungsmacht, sofern sie schon Vorhandenes, irgend wie Präexistierendes umzubilden, umzuschaffen, aus relativem Nichtsein in ein anderes Sein um- und überzusetzen vermögen. Es hat allerdings viele pantheistische Systeme gegeben, welche da annahmen, daß geschaffene Wesen auch ihrerseits wieder schaffen können, nämlich die pantheistischen Emanationssysteme. Sie kennen keine eigentliche Schöpfung aus nichts, nur Schöpfungen durch substantielle oder dynamische Wesensemanationen, und sind als falsch zu beurteilen schon aus dem Grunde, weil sie eine Eigenwesigkeit und Eigenthätigkeit der Geschöpfe prinzipiell aufheben, also dem Vernunftbewußtsein widersprechen. Es hat auch ein theistisches System gegeben, welches einem Geschöpfe der Möglichkeit und der Wirklichkeit auch auf unbegrenzte Weise die Macht beilegte, aus nichts zu schaffen. Dieses System ist das arianische. Nach ihm hat Gott den Logos aus nichts geschaffen und ihm die Kraft mitgeteilt, seinerseits wieder die Natur-, Menschen- und Engelwelt aus nichts zu schaffen. Die Frage ist nur dieses, ob eine solch eigentliche Schöpferkraft eine der Kreatur mitteilbare Eigenschaft sei? Darauf ist zu antworten, sie sei eine unmitteilbare Eigenschaft Gottes und decke sich mit der Absolutheit, Unendlichkeit desselben. Die Metaphysik hat dieses zu begründen. Hier sei nur folgendes bemerkt. Das arianische Prinzip: Gott könne der Kreatur eine solche Schöpferkraft mitteilen, widerlegt sich selber in seinen Konsequenzen. Warum? Jeder substantiellen Wirklichkeit (actus primus) entspricht ein besonderes Wirken (agere, actus secundus), eine endliche Wirklichkeit kann nicht wirken wie die unendliche; wenn sie wie diese das Weltall hervorrufen könnte, wären beide ihrem Wirken, also auch ihrer Wirklichkeit nach voneinander nicht unterscheidbar, was der Voraussetzung jenes Systems selber widerspricht. Andere theistische Systeme anerkannten zwar die Möglichkeit, daß Gott den Kreaturen eine solche Schöpferkraft mitteilen könnte, obwohl er sie ihnen thatsächlich nicht mitgeteilt habe. In solchem Sinne sprechen sich manche nominalistisch Gesinnte aus, wie z. B. Durandus und

G. Biel[1]. Peter der Lombarde[2] und früher im Sentenzenkommentar auch Thomas von Aquin[3] nahmen an, daß die Kreaturen zwar nicht vermöge des ihnen anerschaffenen Wesens, wohl aber werkzeuglicherweise eine solche Kraft ausüben könnten, z. B. die Menschheit Jesu und die Sakramente zur Hervorbringung sakramentaler Gnaden, wiewohl sie wirklicherweise eine solche nicht mitgeteilt erhielten. Wenn es indessen dem Wesen der Geschöpfe nicht widersprechen würde, eine solche Kraft physisch-werkzeuglicherweise auszuüben, dann könnte es deren ursprünglichem Wesen ebensowenig widersprechen, was doch in der That der Fall ist. Somit ist auch diese Lehre preiszugeben und wurde später auch von Thomas bekämpft und preisgegeben[4]. In neuester Zeit hat J. Frohschammer die Theorie aufgestellt, daß die Geschöpfe nicht etwa bloß werkzeuglicher-, sondern ursprünglicherweise eine solche Schöpferkraft besitzen und ausüben könnten, ja sogar wirklicherweise besitzen und ausüben, wiewohl nur in einer ihrer Wesensart entsprechenden, dem Wirkungsobjekte nach begrenzten Weise, indem vermöge einer solchen Menschenseelen nur Menschenseelen, Tierseelen nur Tierseelen, Lebensprinzipien der Pflanzen nur wieder ihresgleichen u. s. w. zeugen können; diese in ihrem Wesen liegende Zeugungskraft sei nur eine von Gott mitgeteilte sekundäre Schöpfungskraft[5]. In solchem Falle wäre das geschöpfliche Wirken rücksichtlich des Wirkungsobjektes vom göttlichen nicht unterscheidbar und nicht unterschieden, weil nur dessen fortgesetzte Bethätigung — eine Lehre, die ihren Abschluß fand in der späteren Lehre Frohschammers von der Weltphantasie als einer Bethätigung und Erscheinung Gottes, ob dieser nun als ein persönlicher oder unpersönlicher Urgrund von allem gefaßt werden möge[6].

Ist nun mit der Natur der Geschöpfe und auch der höchstmöglichen Geschöpfe die Kraft, aus nichts Substanzen zu schaffen, metaphysisch unvereinbar, so resultiert hieraus in Bezug auf den uns vorwürfigen Gegenstand folgendes: Überall da, wo uns außerordentlicherweise Neuhervorbringungen von Substanzen begegnen würden ohne alle Zeugung,

---

[1] *G. Durandus a S. P.*, In sent. 2, dist. 1, q. 4, n. 23—39. *G. Biel*, In sent. 2, dist. 1, q. 4, a. 3. Suarez verhält sich insofern skeptisch, wenn die ursprünglich oder werkzeuglich den Kreaturen mitteilbare Schöpferkraft nur auf bestimmte Objekte (Körper, diese oder jene Art von Engeln u. dgl.) eingeschränkt würde, ohne eine virtus infinita zu sein (Met. disp. XX, sectio 2—3) — eine unbefriedigende Stellung.

[2] In sent. 4, dist. 5. [3] In sent. 4, dist. 5, a. 3, q. 3 ad 5—7.

[4] S. th. 1, q. 45, a. 5; Q. 3 de pot., a. 4.

[5] J. Frohschammer, Über den Ursprung der menschlichen Seelen (München 1854) S. 81 ff.; Einleitung in die Philosophie (München 1858) S. 426—428, Athenäum I (München 1862 bis 1864), 328—342; III, 604—640.

[6] J. Frohschammer, Über das Mysterium Magnum des Daseins (Leipzig 1891) S. 106—136.

dort müßten sie als unmittelbar göttliche Allmachtswirkungen betrachtet werden. Als solche müßten also, um auf die alten Beispiele zurückzukommen, betrachtet werden Wandlungen von Stäben in lebende Schlangen, von Wasser in Blut oder Wein, wenn die erforderlichen Keime und Elemente nicht anderwärts herangezogen würden, sowie alle Mehrungen von Stoffen, wenn diese nicht anderwärts schon präexistierten und herbeigeschafft würden. Derartige außerordentliche, durch Neuschöpfungen herbeigeführte Veränderungen der materiellen Stoffmasse würden in dem Falle, als sie von geringfügiger Art wären, für die astronomischen Berechnungen nicht notwendig ins Gewicht fallen, also unmerklich bleiben.

Aus metaphysischen Gründen wissen wir weiterhin, daß nicht bloß die schöpferischen Hervorbringungen substantieller Stoffe und Kräfte, sondern auch die Hervorbringungen mancher accidentellen Bestimmungen derselben (qualitativer Kräfte, Kraftmehrungen, Kraftbethätigungen) auf dem Gebiete der göttlichen Welterhaltung und Weltregierung unveräußerliche, unmitteilbare Allmachtswirkungen Gottes seien. Auch hieraus resultieren in Bezug auf unsern Fragepunkt verschiedene Ergebnisse. So muß z. B. die außerordentliche Neubelebung eines wirklich Toten eine unmittelbar göttliche Allmachtswirkung sein, wenn die den Leib beseelende Lebenskraft allmählich verbraucht und geschwunden wäre und nicht mehr die erforderliche Obmacht besitzen würde über die auseinandergefallenen und der Verwesung anheimgefallenen Lebenselemente und nicht mehr als einigende und zusammenhaltende Kraft dieser Elemente sich bewähren könnte, falls auch durch höhere geschöpfliche Kräfte eine entsprechende Disposition derselben hergestellt würde. Um so mehr kann eine sichere und von Erfolg bestätigte Erkenntnis und Voraussage freizukünftiger Dinge nur einer unmittelbaren Wissensmitteilung des göttlichen Geistes an einen geschöpflichen, besonders menschlichen Geist ihren Ursprung verdanken; denn nur der über aller Zeit stehende Gottesgeist, nicht der in der Zeit stehende geschöpfliche Geist kann sicher wissen und voraussagen, ob das, was in den Ursachen nicht bereits angelegt ist, in Zukunft eintreten werde oder nicht. Solch außerordentliche Allmachtswirkungen und Wissensmitteilungen Gottes können als schöpferische indessen nicht im engsten Sinne dieses Wortes bezeichnet werden, sondern nur in einem weiteren, sofern sie zwar verschiedenes auf dem Gebiete der Natur und des Geistes aus dem Nichtsein in das Sein herausführen können, doch nur unter Voraussetzung schon bestehender Gattungs-, Art- und Individualsubstanzen (ex nihilo sui sed non subiecti).

Aus metaphysischen Gründen wissen wir endlich auch, daß gar manche Wirkungen im Bereiche der göttlichen Welterhaltung und Weltregierung sich wenn auch nicht dem Wirkungsobjekte nach (quoad

substantiam facti) doch wenigstens der Wirkungsweise nach (quoad modum faciendi) als unmittelbar göttliche Allmachtswirkungen kennzeichnen. Auch hieraus ergeben sich verschiedene apologetische Schlußfolgerungen. Außerordentliche Erscheinungen, welche auf Bitte oder Willensbefehl hin augenblicklich und nicht bloß in kurzer Zeit schnellstens erfolgen, müssen ihrer Wirkungsweise nach unmittelbar göttlichen Ursprungs sein, weil nur die göttliche Thätigkeit eine überzeitliche ist, alle geschöpfliche Thätigkeit aber eine zeitlich verlaufende. Auch die geschöpflichen Intelligenzen der höchstmöglichen Art, sofern sie eine Entwicklungsfähigkeit besitzen, müssen der Zeit als der notwendigen Entwicklungsform unterworfen sein; die entgegengesetzte Lehre kann Widersprüchen nicht entrinnen. Plötzlicher Stillstand der Erde auf menschlichen Willensbefehl hin, plötzliche Heilungen aller Art auf Bitte oder Befehl hin können nur unmittelbar göttliche Allmachtswirkungen sein; ebenso plötzliche Wandlungen und Mehrungen von Stoffen, wenn auch die für solchen Zweck mangelnden Elemente nicht neugeschaffen, sondern aus der schon bestehenden Natur herangezogen worden wären, sowie auch plötzliche auf Bitte oder Befehl hin erfolgte Totenerweckungen[1] oder sinnliche Vorstellungen und geistige Begriffe, die zwar geschöpflich erworben werden könnten, aber nicht auf solche Weise und nicht mit Abkürzung des natürlichen Erkenntnisweges.

III. Wir kommen endlich auf die Einwürfe, die gegen eine philosophische Erkennbarkeit der Wunder als unmittelbar göttlicher Wirkungen erhoben worden sind.

1. Betreffs der von Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte u. a. erhobenen Einwürfe ist zu sagen: Wir kennen allerdings nicht den ganzen Umfang aller natürlichen Wesenheiten, Wissens- und Wirkenskräfte und Gesetze,

[1] Die Wandlungs- und Mehrungswunder können durch Neuschaffung von Stoffen (actu creativo) oder, wie vielfach von Vätern und Theologen — besonders auch von Augustinus und Thomas und Benedikt XIV. (De canon. IV p. 1, c. 23, n. 5) — angenommen wurde durch augenblickliche Heranziehung von Stoffen aus der Natur (actu additivo) als göttliche Allmachtswirkungen sich qualifizieren und betrügerischerweise mehr oder minder, wie sich alsbald zeigen wird, auch von dämonischen Intelligenzen durch Substitntiou oder wie bei den Mehrungswundern durch Heranziehung anderweitiger Stoffe ohne Substitution oder durch Illusion nachgeahmt werden. Ebenso können Totenerweckungen als schöpferische Erneuerungen der erstorbenen Lebenskraft oder als augenblickliche, auf Bitte oder Befehl hin bewirkte Unterordnung der verwesenden oder verwesten Leibeselemente unter deren abermalige Herrschaft als göttliche Allmachtswirkungen sich qualifizieren, betrügerischerweise mehr oder minder aber auch von dämonischen Intelligenzen durch Substitution oder Illusion nachgeahmt werden. Ein größeres Wunder als die Totenerweckungswunder, ja das größte Wunder ist vom dogmatischen Gesichtspunkte aus das Auferstehungswunder Jesu, sofern es als aus der eigenen, weil gottmenschlichen Kraft desselben hervorgegangen im Glauben angenommen wird (vgl. oben S. 103).

wissen aber trotzdem, daß dieselben eine gewisse Grenze haben, können also trotzdem auf objektiv gültige Gründe hin das Urteil fällen, daß gewisse außerordentliche Erscheinungen nicht natürlich-geschöpflichen Ursprungs sein können und folglich, da es ein ursachloses Geschehen nicht geben kann, unmittelbar göttlichen Ursprungs sein müssen; Gotteswirkungen solcher Art sind somit nicht Produkte der Unwissenheit, nicht Erzeugnisse einer von Gemütsinteresse geleiteten, ins Jenseits hinüberschweifenden Phantasie, nicht bloße Täuschungsphänomene, sondern Ergebnisse eines mit sichern Schritten vorgehenden, festen Kausalitätswissens.

2. Verschiedene abnorme Zustände weisen mitunter außerordentliche Steigerungen gewisser Fähigkeiten und Bethätigungen auf, besonders solche der Nerven- und Muskelkraft, der Einbildungskraft, des Sprachvermögens in gereimtem und ungereimtem Worte: so z. B. lunarische, hysterische, hypochondrische, tobsüchtige Zustände. Wenn solche Leistungen in ihrer Art oft bewundernswert sind, also contrefaçons von Wundern, so sind sie deshalb doch nicht Wunder[1].

3. Anbetrachts dessen, daß in neuerer Zeit vielfach der animalische Magnetismus als Einwand gegen die Erkennbarkeit unmittelbar göttlicher Wirkungen geltend gemacht wurde, möge folgendes erinnert werden. Der Wiederentdecker desselben, A. Mesmer, und viele Ärzte und Anthropologen der früheren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, z. B. Passavant, J. Kerner, Eschenmayer, Ennemoser, Schubert, Fr. Baader, Görres u. a. setzten die Wirkungen desselben mitunter sehr hoch an, indem sie den magnetischen Personen ein Sehen durch andere Organe, besonders durch die Ganglien, ein inneres Selbstsehen trotz mancher verkehrten Angaben über die anatomische Beschaffenheit ihres leiblichen Innern, ein Sehen und Wirken in die räumliche und zeitliche Ferne u. s. w. zuschrieben. Dagegen wollten andere Autoren solche Leistungen nicht aus den mystischen Naturkräften des Menschen selber ableiten, sondern aus dämonischen Kräften. Andere hinwiederum leugneten die Thatsächlichkeit derselben, weil da oder dort Betrug zum Vorschein gekommen war. In neuester Zeit wurden die Erscheinungen des Lebensmagnetismus oder nunmehr sogenannten Hypnotismus und der Suggestion sowie deren Vorgeschichte in alter und mittelalterlicher Zeit mit erhöhter Aufmerksamkeit verfolgt und in öffentlichen Schaustellungen als thatsächlich zu demonstrieren gesucht mit Aufstellung verschiedener Erklärungsweisen derselben. Wir wollen hierauf ganz und gar nicht eingehen mit Verweisung auf die massenhaft aufgetürmte, einschlägige Litteratur in und außer Deutschland. Jedenfalls bildet der animalische

[1] Cf. *Jérome Ribet,* La Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines. 3 vols. Paris 1879—1883. *J. de Bonniot,* Le Miracle et ses contrefaçons. Paris 1888.

Magnetismus oder Hypnotismus mit seinen „Wundern“, was thatsächlich hieran immer feststehen möge, keine beweiskräftige Instanz gegen die Erkennbarkeit unmittelbar göttlicher Allmachtswirkungen, indem sie diese teils rücksichtlich deren Wirkensobjektes (quoad substantiam facti), teils rücksichtlich deren Wirkensweise (quoad modum) bei weitem nicht erreichen. Wo hätte je ein Magnetiseur oder irgend ein Medium im Nu die Erde zum Stillstand gebracht, Meer und Fluß zurückweichen gemacht, über Meere und Flüsse die Füße wandeln gemacht, durch Erhebung und Senkung der Hände Sieg und Rückgang des Sieges gebracht, durch Gebet Feuer vom Himmel gerufen, augenblickliche Heilungen vollbracht und Heilungen von Krankheiten aller Art, augenblickliche Heilungen von Blinden, Blindgeborenen, Tauben, Lahmen, Gichtbrüchigen, Fieberkranken, Aussätzigen, Blutflüssigen, Dämonischen auf bloßes Machtgebot hin und Heilungen in die Ferne ohne vorgängige Kenntnis der geheilten Personen, Vermehrungen von Mehl, Öl, Broten, Fischen vorgenommen, sowie plötzliche Wandlungen von Stoffen, Totenerweckungen? Wann hätte ein Magnetiseur oder eine magnetisierte Person je ein über bloße Konjekturen hinausgehendes Wissen freizukünftiger Ereignisse bekundet?

4. Auch die sogen. spiritistischen Erscheinungen können nicht als irgend wie ausreichende Instanzen gegen die Erkennbarkeit unmittelbar göttlicher Allmachtswirkungen gelten. Zahlreich sind die Hypothesen zu deren Erklärung. Die Betrugshypothese und die Halluzinationshypothese leugnet die Realität derselben ganz oder teilweise. Eine weitere Hypothese sucht sie aus Einwirkungen und Eingebungen dämonischer Geister herzuleiten, die magnetische Hypothese dagegen aus den verborgenen Kräften der Medien und anderer mitanwesender Persönlichkeiten. Anders die spiritistische Hypothese. Sie betrachtet jene Erscheinungen als Werke jenseitiger, in die irdische Welt herabwirkender Geister, besonders jenseitiger Geister, welche nach manchen Vertretern derselben aus der vierdimensionalen Welt in unsere dreidimensionale herabwirken. Auch die biblischen Wunder faßt sie vielfach nur als besondere Erscheinungen solcher Art auf und sucht namentlich die Wandlungs-, Mehrungs- und Totenerweckungswunder durch die sogen. Apports und Geistermaterialisationen zu erklären. Wie umstritten ist aber nicht die Thatsächlichkeit dieser beiden? Ist die Lehre von einem vierdimensionalen Raume ferner mehr als eine fiktive, leere Abstraktion? Und abgesehen von alledem, reichen solch „spiritistische Wunder“ bei weitem nicht hin zur Erklärung der eigentlichen Wunder im biblisch-kirchlichen Sinne des Wortes rücksichtlich deren Wirkensweise. Wie könnte man auf solche Weise die auf Machtgebot oder Bitte hin erfolgenden Wandlungen, Mehrungen, Heilungen, Totenerweckungen begreiflich machen? Wie sichere, in Erfüllung gegangene Weissagungen frei-

zukünftiger Dinge? Mit Recht sagt Wilhelm Schneider insofern: „Die Entdecker der ‚Mediumschaft‘ Christi beobachten die Vorsicht, diejenigen Wunderthaten des Herrn zu ignorieren, welche jeden Vergleich mit den gewöhnlichen Leistungen der spiritistischen Medien absolut ausschließen. Es kümmert sie nicht, daß er den Stürmen gebot, auf dem See wandelte, mit wenigen Broten und Fischen Tausende sättigte, alle Arten von Kranken, Blindgeborene und Taubstumme heilte und einen Leichnam, der schon vier Tage im Grabe gelegen, ins Leben zurückrief. Wo und wann hat ein Medium derartige Werke vollbracht? Die Medien sind ihrer Erfolge niemals sicher, treffen Vorbereitungen, stellen Versuche an, rufen ihre Spirits, geraten in heftige Konvulsionen und gebaren sich wie willenlose Werkzeuge einer fremden, nicht selten blindwirkenden Kraft. Christus läßt keine Kette formieren, bedarf nicht der Vorbereitungen, operiert nicht versuchsweise, ist im Gebrauch seiner Kraft nicht von den Einflüssen der Witterung abhängig, nimmt nicht Dunkel oder Halbdunkel zu Hilfe, wartet nicht auf die Ankunft eines Geistes und wird während der That nicht von Zuckungen und Krämpfen befallen. Er wirkt stets aus eigener, angeborener Macht, weiß immer voraus, was geschehen wird, und was er will, geschieht augenblicklich selbst in weiter Ferne auf bloßes Wort.“ [1]

Gewißheitsweise der Wunder als unmittelbar-göttlicher Wirkungen.

I. Besteht nun eine nicht bloß subjektive, sondern objektive, auf sachliche Evidenz sich stützende Gewißheit, daß bestimmte historische Thatsachen unmittelbar-göttliche und nicht bloß geschöpfliche Wirkungen seien, so tritt uns wie von selber die Frage entgegen: in welchem Maße und Grade eine solche Evidenz und Gewißheit einerseits für die Wunderthäter und unmittelbaren Wunderzeugen bestehe und anderseits für die mittelbaren Zeugen, die von jenen Thatsachen nur aus geschichtlicher Überlieferung Kunde haben? Die älteren Theologen haben eingehendere Untersuchungen hierüber in der Regel nicht gepflogen; erst die nachscholastischen sind in solche eingegangen.

1. Die Wunderthäter, sowie die unmittelbaren Wunderzeugen vermochten und vermögen mit physischer Evidenz und Gewißheit zu erkennen, daß irgend welche außerordentliche Begebnisse ihnen vorschwebende Erscheinungen seien; sie vermochten und vermögen jedoch nur mit einer an jene mehr oder minder sich annähernden, moralischen Evidenz und Gewißheit zu erkennen, daß solche Erscheinungen keine unwillkürlichen

---

[1] Wilhelm Schneider, Geisterglaube (Paderborn 1882) S. 206.

Sinnestäuschungen oder Halluzinationen oder magische Illusionen seien, sondern geschichtliche Wirklichkeiten. Wie vermochten und vermögen sie indessen zu erkennen, daß diese geschichtlichen Wirklichkeiten nicht bloß möglicher- und wahrscheinlicher-, sondern sicherer- und unzweifelhafterweise keine bloß geschöpflichen, sondern unmittelbar-göttliche Wirkungen seien? Kardinal Cajetan schreibt den Engeln und Teufeln eine natürliche Evidenz strengster Art zu hinsichtlich dessen; auch den Wunderthätern und unmittelbaren Wunderzeugen schreibt er eine Evidenz zu bezüglich solcher Thatsachen, vielleicht aber nur eine übernatürliche[1]. Suarez spricht denen, welche Wunder verrichten oder wie die Jungfrau Maria und Lazarus Wunder an sich erfahren, eine metaphysische Evidenz zu bezüglich dessen, daß dieselben in Wahrheit unmittelbare Wirkungen Gottes seien (evidentia Dei testificantis)[2], stellt aber der Lehre Cajetans gegenüber als probable Behauptung auf, den ersten Empfängern des Glaubens sei hinsichtlich der Thatsache, daß Gott sich geoffenbart habe, wenn auch keine metaphysische, doch wenigstens eine moralische Evidenz der natürlichen Art zugekommen, sei es eine größere oder geringere, je nach deren Fassungskraft und je nach der objektiven Beschaffenheit der Wunder, wie eine solch moralische Evidenz auch den Engeln und den Aposteln als Zeugen der Wunder Christi und vorher schon den Propheten zugekommen sei[3]. Kardinal J. de Lugo ermäßigt diese Theorie abermals. Mögen die Engel — so lehrt er — ursprünglich eine höhere Erkenntnis gehabt haben als einen bloßen Glauben, so besaßen sie bezüglich der Thatsache einer göttlichen Offenbarung doch keine Evidenz, die jeden unvernünftigen Zweifel unmöglich gemacht hätte, ob nicht etwa eine höhere, ihnen unbekannte Kreatur sie täusche. Aus gleichem Grunde hatten auch alle Wunderthäter und all diejenigen, welche Wunder an sich erfuhren, sowie alle unmittelbaren Wunderzeugen — wie Abraham, Isaak, Moses, David, die heilige Jungfrau, die Apostel und die ersten Verkünder des Evangeliums — bezüglich der Göttlichkeit außerordentlicher, bewunderungswürdiger Thatsachen keine derartig zwingende Evidenz, daß ihnen — wenigstens der Regel

---

[1] In S. th. 2, 2, q. 1, a. 4; q. 5, a. 1.

[2] De virtute fidei disp. III, sect. 8, n. 3.

[3] Ibid. n. 5—13: De priori (evidentia naturali) probabile est illam habuisse primos fidei susceptores, maiorem vel minorem iuxta illorum capacitatem et magnitudinem signorum seu coniecturarum . . . Hoc supra declaratum est in angelis et de apostolis, qui audierunt verba Christi et viderunt eius miracula, est etiam satis probabile, saltem quoad quandam evidentiam moralem, quae tanto erat maior, quanto de sensu verborum et de veritate miraculorum per maiorem intelligentiam et experientiam constabat et idem cum proportione credi potest de prophetis . . .

nach — ein freier und verdienstlicher Glaube zur Unmöglichkeit geworden wäre[1].

Dieser letzteren Theorie dürfte volle Berechtigung zukommen. Denkbarerweise könnten höhere Intelligenzen der geschöpflichen Art selbst die ihrem Objekte nach (quoad substantiam facti) göttlichen Allmachtswirkungen nachahmen und den Schein solcher erwecken. Sie könnten diesen Schein erwecken durch geheime Unterschiebung von Stoffen (per substitutionem), indem sie auf unbemerkbare, schnellste Weise etwas herbeischaffen, anderes hinwegschaffen, wie z. B. nach vielseitiger Annahme die ägyptischen Magier die ersten drei Wunder Mosis so nachahmten, oder indem sie die mangelnden Stoffe aus der anderweitigen Natur schnellstens heranzögen und so Mehrungswunder zu verrichten schienen oder indem sie sich der abgeschiedenen Seele eines Menschen substituierten und deren vormaligen Leib scheinbar belebten. Sie könnten ferner den Schein solch göttlicher Allmachtswirkungen hervorrufen durch Täuschung, magische Berückung (per illusionem), indem sie das Nervensystem oder Gehirn eines Zuschauers oder der Zuschauer erregten und Eindrücke hervorbringen würden, welche überstarke Halluzinationen z. B. von lebenden Schlangen statt der weggeschafften Stäbe u. dgl. zur Folge hätten oder die Erfüllung einer Weissagung vorspiegelten. Sie könnten den Schein derselben endlich auch hervorrufen durch Anwendung verborgener Mittel (per applicationem) z. B. Genesung, Erhaltung des Lebens ohne sichtliche Nahrungsmittel auf solche Art erzielen u. s. w. Um so mehr könnten sie denkbarerweise diejenigen göttlichen Allmachtswirkungen, die nur der Wirkungsweise nach (quoad modum faciendi) sich als solche kennzeichnen, so oder anders nachahmen, indem sie z. B. auf Bitte oder Machtwort eines Menschen hin in relativ kurzer Zeit Gewährung oder Vollzug derselben brächten. Wo immer indessen kein Grund vorliegt, ein magisches Gaukelspiel dieser oder jener Art anzunehmen, besteht eine auf vernünftige Notwendigkeit sich gründende moralische Evidenz und Gewißheit, daß unmittelbar göttliche Allmachtswirkungen gegeben seien und nicht bloß der trügerische Schein solcher wie wir ja auf physischem Gebiete nirgends magische Unterschiebungen oder Sinnesberückungen annehmen, wo kein vernünftiger Grund hierzu auffordert und berechtigt. Ohnedem würden wir in einen Skeptizismus stürzen, der sich selber als abgründig und widersinnig erweist, indem wir

[1] De fide disp. II, sect. 1, n. 13. 22—23. 31. 40; hier heißt es u. a.: Quin immo ipsa beatissima virgo de conceptione Verbi divini non videtur habuisse evidentiam sed fidem et hanc obscuram et liberam atque adeo dignam encomio illo: beata quae credidisti, quae verba non bene intellegerentur, si beatissima virgo evidentia praecedente cogeretur ad assensum praestandum (n. 31). Vgl. des Verf. Wiss. Richtungen S. 271—272.

z. B. auch da, wo kein Verdachtsgrund vorliegt, zweifeln müssen, ob wir noch das nämliche Haus bewohnen wie gestern, ob nicht über Nacht, während wir geschlossenen Auges träumten oder am hellen Tage, während wir offenen Auges es nicht bemerkten, ein anderes per substitutionem uns unterschoben wurde oder per illusionem uns vorgegaukelt werde? Ob wir statt der gestern geschriebenen Schrift nicht eine andere, von uns nicht geschriebene, aber täuschend ähnliche vor uns haben? Ob uns am Ende nicht auch unser Gedächtnis mit illusorischen Erinnerungen, zuletzt gar betreffs der Identität unserer Person berücke?

2. Von den Wunderthätern und unmittelbaren Wunderzeugen unterscheiden sich all diejenigen, welche nur auf dem Wege mündlicher oder schriftlicher Überlieferung von Wunderthatsachen Kunde haben, also nur mittelbare Zeugen derselben werden können, dadurch, daß sie rücksichtlich der geschichtlichen Wirklichkeit solcher Thatsachen eine geringere Gewißheit besitzen, weil nicht eine auf selbsteigener Erfahrung beruhende, sondern durch eine längere oder kürzere Kette von Zwischengliedern vermittelte. Rücksichtlich des göttlichen Ursprungs derselben können sie jedoch auf dem Wege natürlicher Urteils- und Schlußbildung dieselbe Gewißheit gewinnen wie jene.

3. Welche Gewißheit können insofern aber beide gewinnen rücksichtlich der dem Objekte nach (quoad substantiam facti) und der nur ihrer Hervorbringungsweise nach (quoad modum) göttlichen Wunderwirkungen? Am ehesten kennzeichnen sich aus philosophischen Gründen die sogen. Allwissenheitswunder als solche, die ihrem Objekte nach übergeschöpflichen Ursprungs sein müssen, indem Weissagungen freizukünftiger, nicht zufällig in Erfüllung gegangener Dinge unmöglich aus irgend welcher geschöpflichen Erkenntnis und deren Mitteilung herstammen, sondern nur überzeitlich-göttlicher Erkenntnis und deren Mitteilung ihren Ursprung verdanken können, während immerhin die Möglichkeit bestände, daß die sogen. Allmachtswunder wie z. B. die Wandlungs-, Mehrungs-, Totenerweckungswunder nicht durch Neuschöpfungen von substantiellen Stoffen und erloschenen Kräften bewirkt würden, sondern nur ihrer Hervorbringungsweise nach von übergeschöpflicher, göttlicher Herkunft wären. Es läßt sich überhaupt weit leichter erkennen, daß die sogen. Allmachtswunder ihrer Hervorbringungsweise nach göttlichen Ursprungs seien, als daß sie es auch dem Objekte nach seien; denn ein augenblickliches Eintreten außerordentlicher Erscheinungen auf bloße Bitte oder bloßen Befehl hin weist mit Sicherheit auf eine überzeitliche, göttliche Hervorbringungsweise derselben hin, während nicht mit solcher Sicherheit erhellt, daß dieselben durch Neuschöpfungen von Stoffen und Kräften zu stande gekommen seien. Schöpferische Hervorbringungen entziehen sich bei weitem mehr dem

Auge unseres Geistes als ein augenblicklicher Erfolg auf Bitte oder Befehl hin.

Kennzeichnen sich aber in Erfüllung gegangene Weissagungen freizukünftiger Begebenheiten philosophischerseits auch am leichtesten als Wunder höchststehender Art, weil sie nicht bloß der Art und Weise ihrer Entstehung nach, sondern auch ihrem Objekte nach eine am leichtesten zu entziffernde göttliche Signatur an sich tragen, so sind sie in vielen Fällen dagegen nach der historischen Seite hin für uns schwerer erkennbar, weil es mitunter nicht leicht erkennbar ist, ob sie eine zutreffende Erfüllung gefunden haben, in Ermangelung welcher sie sich nicht als göttlich eingegebene dokumentieren würden.

II. Wie verhält es sich aber mit solchen außerordentlichen Wirkungen, die rein als solche (per se) weder durch das Objekt des Wirkens noch durch die Art und Weise desselben sich als göttliche bekunden, weil sie ebensosehr durch geschöpfliche wie durch übergeschöpfliche, göttliche Kraft hervorgebracht werden könnten, wie z. B. in relativ kurzer Zeit erfolgende mechanische Kraftleistungen, chemische Veränderungen, Heilungen von auffallender, bewunderungswürdiger Natur? Muß hier stets und unter allen Umständen bezüglich ihres Ursprungs ein non liquet gesprochen werden? Ein solches müßte hier allerdings gesprochen werden, wenn die betreffenden Wirkungen nur rein als solche, nur ihrem isolierten Thatbestande nach hervortreten und in Betracht gezogen würden. Anders verhält es sich aber, wenn sie in unlösbarem Zusammenhange mit außerordentlichen Wirkungen der obenbezeichneten beiden Arten, die sich unzweifelhaft für uns als göttliche legitimieren, auf- und hervortreten. In solchem Falle können sie indirekterweise (per accidens) aus geschichtlichen Nebenumständen (ex adiunctis circumstantiis) mit moralischer, jedem vernünftigen Zweifel entrückter Gewißheit als göttliche Allmachtswirkungen erkannt werden[1]. Sie können es aus dem Grunde, weil vernünftigerweise nicht anzunehmen ist, daß ein und dieselbe Persönlichkeit oder mehrere Persönlichkeiten zu einem und demselben Zwecke bald vermöge magisch-geschöpflicher Kräfte der selbsteigenen oder geliehenen Art ohne speziell-göttliche Kraft und Autorisation bald mit solch göttlicher Kraft und Autorisation außerordentliche Wirkungen für sich aufrufen oder hervorbringen können. Sie sind also denjenigen Wundern beizuzählen, die ihrer Hervorbringungsweise nach (quoad modum faciendi) von göttlicher Art sind, wiewohl diese ihre göttliche Hervorbringungsweise nicht aus inneren Gründen,

---

[1] Vgl. *Benedictus XIV.*, De canonis. sanctorum IV, 1, c. 6, n. 7—8, woselbst bemerkt wird, daß auch in den Beatifikations- und Kanonisationsprozessen nach diesem Grundsatze verfahren werde. Vgl. ferner *Calmet*, De veris et fictis prodigiis 1789; *G. Wilmers*, De relig. rev. (1897) p. 140.

sondern nur aus äußeren Gründen (ex adiunctis) uns einleuchtend und gewiß wird, wie schon früher erinnert worden[1]. Es ist dieses ein sehr belangreicher Punkt, welcher sich wie von selber auch ergiebt aus erkenntnistheoretischen Prämissen, die im Bereiche der Profanwissenschaften unangestrittene Geltung haben. Oftmalen vermag z. B. eine Erscheinung als eine organisch-vitale mit Gewißheit aus dem Gesamtzusammenhange der Erscheinungen, mit denen sie verflochten ist, also per accidens ex adiunctis erkannt zu werden, welche für sich (per se), isoliert genommen, auch eine unorganische sein könnte. Hat nicht etwa die moderne Chemie manche Produkte, welche früher als ausschließliche Produkte lebender Organismen gegolten hatten, auf anorganischem Wege erzeugt z. B. Ammoniak, Cyan, Ameisensäure, Essig-Milchsäure u. s. w.? Vermag aber nicht ex adiunctis erkannt zu werden, daß sie da oder dort auf organischem Wege und nicht auf unorganischem erzeugt wurden? Vermag auf solche Weise nicht oftmalen erkannt zu werden, daß gewisse Erscheinungen sinnliche Bewegungen eines Organismus seien und nicht bloß reflexe oder geistig selbstbewußte, nicht bloß sinnlich bewußte?

Beweiskraft der Wunder als unmittelbar-göttlicher Wirkungen.

I. 1. Die Väter haben durchgehends den Wundern und Weissagungen Beweiskraft zugeschrieben für die Thatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit göttlicher Offenbarungen und mit verschwindenden Ausnahmen auch die mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Theologen[2].

Nur einige nominalistische Theologen wie ein Holcot, Adam Goddam, Peter d'Ailly, G. Biel lehrten, daß Gott rein philosophisch betrachtet (potentia absoluta), wiewohl ohne alle Sünde, also auch ohne Lüge Falsches offenbaren könnte, so daß die Beweiskraft der Wunder und der Weissagungen trotz deren göttlichen Ursprung hinfällig würde wegen Unerweislichkeit der Wahrhaftigkeit Gottes. Sie motivierten diese ihre Behauptung folgendermaßen: Gottes Wille sei Gesetz und Übertretung finde nur statt nach Röm. 4, 15, wo Gesetz sei, eine falsche Aussage sei somit für Gott nicht Sünde, sie werde erst dadurch Sünde, daß er (potentia ordinaria) sie verbiete, von diesem positiven Verbote könne er immerhin aber dispensieren wie er den Patriarchen Jakob von demselben

---

[1] Vgl. oben S. 258—259.

[2] Vgl. der Kürze halber *Augustinus*, Epist. 120 al. 222, c. 1, n. 5 (M. II, 454); In Ioh. tract. XXIV, n. 1 (M. III, 1593); De civ. Dei XXII, c. 7—10 (M. VII, 759 sq.). *Thomas*, S. th. 2, 2, q. 178, a. 1; 3, q. 43, a. 1; Comp. theol. c. 136. *Suarez*, De fide disp. III, sectio 5, n. 3—14. *Lugo*, De fide s. 1, n. 15—32; Disp. V, s. 4, n. 57.

dispensierte und den Abraham vom Verbote des Mordes und die Israeliten vom Verbote des Diebstahles u. s. w.[1]

Andere Theologen, wie ein Durandus von St.-Pourçain, D. Bannez, Michael de Medina, Martinez de Ripalda und besonders C. Hurtado, lehrten hinwiederum: Gott könnte möglicherweise (potentia absoluta) unbeschadet dessen, daß er nur das Wahre und Gute sich zum Ziele setzen kann, die Wundermacht an Kreaturen übertragen, welche sie zur Irreführung benützen könnten ähnlich wie die Diener eines Königs das ihnen anvertraute Siegel zur Beglaubigung ungerechter Maßnahmen wider Absicht und Willen des Königs zu verwenden im stande wären. Sie motivierten diese ihre Aufstellung folgendermaßen: Wie Gott durch seine natürlich-allgemeine Mitwirkung (concursus naturalis generalis seu indifferens) die Sünde ermöglichen könne trotz des von ihm beabsichtigten guten Zweckes, so könnte er auch durch übernatürlich-allgemeine Mitwirkung (concursus supernaturalis generalis) Wunder ermöglichen, die zu schlechtem Zwecke benützt würden. Wie Gott ferner die übernatürlich-sakramentale Gewalt an Kreaturen übertrage trotz ihres möglichen Mißbrauches und ebenso verschiedene Charismen, die zu selbstischem Gewinne oder Ruhme verwertet werden können, so vermöge er auch das Wundercharisma an Kreaturen zu übertragen. Daß dem nicht so sein könne, daß die Wunder nicht mißbraucht werden können zur Irreleitung, also eine zwingende Beweiskraft haben zur Beglaubigung göttlicher Offenbarungen, vermöge demnach auf rein philosophische Weise, d. h. abgesehen von Gottes Worte, welches uns über den faktischen Willen (potentia ordinaria) Gottes belehrt, nicht dargethan zu werden[2].

Auch die katholischen Theologen der Neuzeit wie jene der Vorzeit anerkannten beinahe durchgängig eine zwingende Beweiskraft der Wunder. Eine Ausnahme bilden insofern, wie aus früheren Darlegungen schon erhellt, G. Hermes, welcher nicht die Wunder als Beglaubigungsmittel für die Göttlichkeit der Offenbarungsthatsache betrachtet, sondern vielmehr

---

[1] *Robertus Holcot,* In sent. III, q. 1 in fine. *A. Goddam,* In sent. III, dist. 14, q. 5, a. 2. *Petrus de Alliaco,* In sent. I, q. 12. *G. Biel* in sent. III, dist. 38, a. 2, concl. 2.

[2] *Durandus,* In sent. I, prolog. n. 46—47. *Bannez,* In S. th. 2, 2, q. 5, a. 1 ultima conclusio, wo er u. a. sagt: Aliquis habens virtutem miraculorum potest abuti illa potestate, quae est gratia gratis data ad malum finem ut ad fallendum; *M. de Medina* de recta in Deum fide l. V, c. 7 (quod neque miraculorum exhibitio veri magisterii sit certa nota) *M. de Ripalda* de fide divina disp. IV, n. 10—24. 51—62. *C. Hurtado,* De fide, spe et caritate disp. XXVI, sectio 4, § 9 sq. Hurtado entnahm diese Gründe aus Suarez, der sie anführt zum Zwecke ihrer Bekämpfung (de mysteriis vitae Christi disp. XXXI, sectio 2, concl. 3), ohne ihn aber zu zitieren, wie Lugo (De fide disp. II, n. 15) bemerkt.

die innerlich sich uns bekundende Göttlichkeit des Offenbarungsinhaltes, J. Kuhn, welcher trotz seiner oppositionellen Stellung zu Hermes die apologetischen Wunder- und Weissagungsbeweise nur als Wahrscheinlichkeitsbeweise gelten läßt, die dem Glauben an die Thatsache und den Inhalt der Offenbarung zu nachfolgender Bekräftigung dienen, und diejenigen neuzeitlichen Theologen Frankreichs, welche die hergebrachte apologetische Beweismethode für überholt und veraltet ansehen.

2. Die Reformatoren und orthodoxen Protestanten lutherischen und reformierten Bekenntnisses sprechen den Wundern und Weissagungen entweder gar keine Beweiskraft zu für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung oder wenigstens keine volle, wenn nicht eine Beglaubigung derselben hinzukomme durch innere Erfahrung auf Grund des testimonium Spiritus Sancti[1]. Diesen Standpunkt vertraten großenteils die Theologen der positiv gläubigen Richtung des Protestantismus bis heute, ja beziehungsweise auch die der liberaleren Richtung, wie sich gezeigt hat[2]. Es sei hier nur an Schleiermachers Ausführungen erinnert, dahin gehend, daß „Wunder sowohl als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christentum weder Wunder noch Weissagungen aufzuweisen hätte.“[3] Nur die Socinianer und Arminianer — besonders Hugo Grotius in dem Büchlein De veritate religionis christianae — und innerhalb des lutherischen und unierten Bekenntnisses die Vertreter der Storrschen Schule bis heute anerkannten die volle Beweiskraft der Wunder und Weissagungen zum Zwecke der apologetischen Beweisführung.

3. Besonders die modernen Philosophen haben auf das mannigfachste die Beweiskraft der Wunder bekämpft. Bekannt ist ja der Satz Spinozas: eine Religion durch Wunder beweisen, heiße eine dunkle Sache durch eine andere noch dunklere aufhellen zu wollen. Bekannt ist das Diktum Lessings, zufällige Geschichtswahrheiten können niemals Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten werden. Und in wie vielen Tonarten wurde nicht wiederholt und variiert, das Sinnliche könne nimmer-

---

[1] So sagt z. B. Joh. Gerhard (Loci theol. XXII, n. 276): Miracula si non habent doctrinae veritatem coniunctam nihil probant. Ergo sola et per se non sunt genuina et infallibilis ecclesiae nota. Vgl. *Abraham Calov*, Systema locorum theol. I (Wit. 1655), c. 4, pag. 460. *J. A. Quenstedt*, Systema theologicum I (Wit. 1685), c. 43 sectio 3, q. 9, n. 3.

[2] Vgl. oben S. 36. 86—87. 210—23.

[3] Schleiermacher, Glaubenslehre § 14 Zusatz.

mehr Geistiges beglaubigen, weil letzteres sich unserem Geiste durch sich selber beglaubigen müsse? Es ist ein klägliches Beginnen, äußerte früher Schelling, „aus empirischen, noch dazu höchst dürftigen Faktis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen“[1]. Und mit welcher scheinbaren Gleichgültigkeit und mit welcher Vornehmheit sah nicht Hegel auf die Existenz und Beweiskraft des Wunders herab? „Ob bei der Hochzeit zu Kana — äußert er — die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig und ebenso zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde.“ Das Wunder kann nur „für den sinnlichen Menschen Beglaubigung hervorbringen, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann . . denn das Geistige ist höher als das Äußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden“. „Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht um Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes.“[2] Und wie hätten diese Männer eine Beweiskraft der Wunder und Weissagungen anzuerkennen vermocht, da Irrtum und Sünde und die Begeisterung und der Antrieb hierzu nach ihnen notwendige Momente bilden im fortschreitenden Welt- und Gottesprozesse? Von Schelling, Strauß u. a. wurde auch der Einwurf erhoben, es sei ein falscher Zirkel, das Wunder der Offenbarung wieder durch Wunder beweisen zu wollen oder die Göttlichkeit einer Lehre durch die Göttlichkeit von Wundern und diese hinwiederum durch die Göttlichkeit einer Lehre beweisen zu wollen[3]. In alten Tagen und in neueren Tagen besonders von seiten des Vulgärrationalismus berief man sich endlich darauf, daß alle positiven Religionen — auch die widersprechendsten — auf Wunder pochen, hiermit sei eo ipso deren Beweiskraft widerlegt.

4. Protestantische Theologen orthodoxer wie liberaler Richtung und moderne Philosophen suchten ihre gemeinsame Leugnung der Beweiskraft von Wundern auch als die allein christliche und biblische darzuthun. Christus selber legte den Wundern kein Gewicht bei und wollte sie nicht als Beweisgründe der Wahrheit seiner Lehre geltend machen, er weigerte sich darum oft, Wunder zu thun, tadelte die Wundersucht des Geschlechtes in den Worten: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht (Joh. 4, 48); den Pharisäern und Schriftgelehrten, die zu ihm sprachen: Meister, wir wollen von dir ein Wunder sehen, schleuderte er die Ant-

---

[1] Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803 (S. W. 1. Abt. V, 302).

[2] Hegel, Philosophie der Religion I, 150; II, 160—161. 266 (S. W. XI—XII).

[3] Schelling a. a. O. V, 302. Strauß, Glaubenslehre I, 225.

wort entgegen: Das böse und ehebrecherische Geschlecht sucht ein Zeichen, aber kein Zeichen soll ihm gegeben werden als das des Propheten Jonas (Matth. 12, 38 ff.). Wo Christus keinen Glauben vorfand wie in seiner Vaterstadt Nazareth, dort wirkte er keine Wunder wegen ihres Unglaubens (Matth. 13, 58); er wirkte also nicht Wunder, um Glauben hervorzurufen, sondern wo er den Glauben bereits vorfand, also wegen des Glaubens zur Belohnung. Man soll also nicht christlicher sein wollen als Christus und nicht biblischer als die Bibel.

Weiterhin wurde bemerkt, Wunder und Weissagungscharismen, wie ebenfalls aus Aussprüchen Christi erhelle (Matth. 7, 22—23; 24, 24), seien keine deren Träger heiligende Gnaden, man könne im Besitze derselben sein ohne die heiligende Liebe (1 Kor. 13, 1—2), Balaam, Saul seien Träger der Prophetengabe gewesen (4 Mos. Kap. 22—24. 1 Kön. 19, 23—24) und Judas Träger der Wundergaben (Matth. 10, 1) und trotzdem unheilige Menschen, von solchen können aber die Charismen zu falschen, lügenhaften Zwecken mißbraucht werden, entbehren also der Beweiskraft.

Endlich wurde der Einwurf erhoben, es gebe auch dämonische Wunder, wie schon aus dem Buche Job zu ersehen sei. Nach vielseitiger Auffassung haben auch die ägyptischen Zauberer mit dämonischer Hilfe die ersten drei Wunder des Moses nachgethan, Pseudopropheten, vor denen Moses warnte, werden eventuell auftreten und Wunder wirken (5 Mos. 13, 1—3), auch der Antichrist (2 Thess. 2, 9) und das aus der Erde aufsteigende apokalyptische Tier (Offb. 13, 13—14) werden mit dämonischer Hilfe große Zeichen thun; all diese dämonischen Wunder können aber von den göttlichen nicht sicher unterschieden und deshalb leicht zur Ausbreitung der Lüge verwendet werden. So viel über die verschiedenen Einwürfe gegen die Beweiskraft des Wunders.

II. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, sagt sinnig der Dichter. Ist dieser Satz allseitig wahr? Ist nicht auch der Glaube des Wunders liebstes Kind? Können die Wunder nur gelten als Signale einer höheren Welt auf Grund eines schon bestehenden Glaubens, können sie nicht auch Signale einer solchen sein, um den Glauben erst zu ererwecken, ja unter Umständen sogar, um ihn mit Überwindung entgegenstehender Neigungen moralisch zu erzwingen? Giebt es nur eine Erkennbarkeit der Wunder, giebt es nicht auch eine Erkennbarkeit göttlicher Lehroffenbarungen durch Wunder? Giebt es nur Kriterien der Wunder, sind nicht diese wiederum Kriterien solcher Lehroffenbarungen? Kann die Vernunft nicht einen sichern Schluß ziehen von den ersteren auf die Wahrheit der letzteren? Besteht nicht ein für die Vernunft erkennbarer gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen beiden, ein für sie sichtliches Band zu fester Verknüpfung beider?

Darauf ist folgendes zu antworten. Wunder können in allweg nur der Verherrlichung Gottes, des Allherrlichen dienen als dem primären Endzwecke aller göttlichen Offenbarungen. Sie können zugleich aber auch verschiedenen sekundären Zwecken dienen: pädagogischen und soteriologischen Zwecken zur Führung und Leitung einzelner Menschen, Völker und der ganzen Menschheit behufs deren Heilsbewirkung oder zu Lohn- und Strafzwecken oder zum Erweise der Unschuld, der Heiligkeit irgend welcher Persönlichkeiten oder zu apologetischen Zwecken zur Beglaubigung lehrhafter Mitteilungen oder endlich zu mehreren, ja zu all diesen Zwecken zumal. Wo immer sie zu apologetischen Zwecken hervortreten, um die Göttlichkeit und Wahrheit innerer oder äußerlich verkündigter Lehroffenbarungen und Inspirationen zu bestätigen, dort müssen sie der Vernunft als sichere Kriterien derselben gelten. Dieses ergiebt sich aus metaphysischen Prämissen. Gott als wirkender Urgrund der physischen und moralischen Welt ist absolute, allvollkommene Persönlichkeit, allwissend, so daß er nicht betrogen werden kann, und allwahrhaftig, so daß er nicht betrügen kann, also nicht auf unmittelbare, positive Weise Lüge inspirieren kann zur Irreführung noch zu deren Glaubhaftmachung kooperieren kann. Infolgedessen kann er zu Gunsten einer falschen Offenbarung kein Wunder wirken; denn das wäre eine positive Mitwirkung zur Irreführung der Menschen, eine positive Bewirkung des Irrtums zum Zwecke der Beglaubigung desselben. Ein Unwissender und Unheiliger kann wohl eine derartige Hilfe leisten zu schlechtem, lügenhaftem Zwecke, der Allwissende, Allheilige, Allwahrhafte kann es nicht. Wunder sind vergleichbar und mit Recht schon oft verglichen worden dem Siegel, welches einem Schreiben zur Bestätigung dient — doch mit dem Unterschiede, daß das Siegel eines Fürsten, eines Königs einem lügenhaften Berichte aufgedrückt werden kann, aus vorbezeichnetem Grunde aber nicht das Wunder als Siegel einer lügenhaften Kundgabe. Der Siegelbewahrer eines menschlichen Königs kann einem Schreiben das königliche Siegel aufdrücken, welches den Willen des Königs nicht enthält, also gegen dessen Wissen und gegen dessen Willen ausgeht und somit auch ohne dessen Verantwortung; ein Wunderthäter oder ein Prophet des Königs der Könige kann solches nicht, weil gegen Wissen und Willen des letzteren solches nicht ausgehen kann. Würde ein König um den Mißbrauch seines Siegels wissen oder ihn gar wünschen, dann würde die vernünftige Welt insgesamt ihn nicht für entschuldbar, sondern für moralisch verantwortlich in betreff dessen erklären — mit Fug und Recht.

Allerdings kann Gott seiner Allwissenheit und Wahrhaftigkeit unbeschadet auch bösen Kreaturen Wunder- und Weissagungsgaben verleihen,

doch nicht zum Unfrommen und Unsegen der Menschen, sondern zu deren Frommen und Segen. Er kann sie ihnen verleihen zu deren Erprobung oder zu deren Züchtigung, also als Organe seiner weltregierenden Wirksamkeit oder seiner Strafgerechtigkeit. Die Wunder haben für die Vernunft somit die Geltung von Kriterien göttlicher Lehroffenbarungen überall da, wo ihre Teleologie eine apologetische ist. Zunächst dienen sie als apologetische Beweismittel für deren Thatsächlichkeit und weiterhin für deren Inhalt, sofern beide mit einander verbunden sind in den Lehroffenbarungen Gottes. Dieses die einfachen Gründe für die Beweiskraft der Wunder und speziell auch der Weissagungen als Geisteswunder; eine weitere Bekräftigung sollen sie finden durch Beleuchtung der gegen dieselben erhobenen Einwürfe.

III. Vorher möge noch eine andere, belangreiche Frage in Verhandlung gezogen werden: ob nämlich außerordentliche Wirkungen, welche zwar die Kraft der sichtbaren, körperlichen, aber nicht die Kraft der unsichtbaren, geistigen Kreatur übersteigen, also weder als solche (per se) noch aus dem Zusammenhange, in welchem sie stehen (per accidens ex adiunctis) als unmittelbar göttliche Wirkungen sich erkennen lassen, auch eine sichere apologetische Beweiskraft haben?

1. Die Väter, die scholastischen und zum Teil noch die nachscholastischen Theologen haben sich diese Frage zumeist nicht bestimmt aufgeworfen. Thomas von Aquin lehrt z. B. sehr oft, daß die Engel nur vermöge göttlicher Kraft als Werkzeuge Gottes eigentliche wahre Wunder wirken können, daß sie vermöge eigener Kraft auf die sichtbare, körperliche Welt bewegend wirken können: ob sie aber vermöge eigener Kraft auch Werke vollbringen können, die als Beweismittel der Offenbarung oder der Heiligkeit einer Person dienen können, erörtert er nirgends auf ausdrückliche Weise[1]. Der Dominikaner Franz von Arauxo lehrte, nur die Wunder der drei von Thomas aufgeführten Klassen, welche ex parte rei factae, actionis et modi die Kraft der gesamten geschöpflichen Natur übersteigen, seien beweiskräftig für die Wahrheit einer Offenbarung oder die Heiligkeit einer Person, nicht aber andere wundersame Werke der guten oder bösen Engel, welche die menschliche Kraft übersteigen, wie z. B. Austreibung von Dämonen, Beschwichtigung der Meeresstürme, Heilungen von Kranken mit Erscheinung einer von ihnen angerufenen Person, Heilungen durch Berührung irgend welcher hierfür ausgeteilter

[1] Vgl. S. c. Gent. 3, c. 102—103; S. th. 1, q. 110, a. 4; De miraculis a. 4. Benedikt XIV. sagt deshalb nur, daß diese Lehre auch auf die Wunder, welche gute Engel durch eigene Kraft auf Befehl Gottes (virtute propria sed iussu Dei) verrichten, angewendet werden könne (applicari posse). De beat. et can. IV, 1, c. 2, n. 7.

Gegenstände, Entrückungen und Entzückungen, längere Enthaltung von Nahrung u. s. w.[1].

Benedikt XIV. bekämpft diese Lehre, indem er ihr die Lehre entgegenstellt, die guten Geister können aus eigener, natürlicher Kraft sogenannte niedere Wunder verrichten, welche eine Beweiskraft haben für die Wahrheit einer Offenbarung oder die Heiligkeit einer Person und die weitere Lehre, die bösen Geister können aus eigener Kraft solche Wunder nicht verrichten und auch kraft göttlicher Zulassung nur in eingeschränktem Maße bewunderungswerte Werke thun. Von den eigentlichen höheren Wundern unterscheidet er nämlich niedere Wunder (miracula minora, minus propria), welche nur die Kraft der sichtbaren, körperlichen Natur, aber nicht jene der unsichtbaren, geistigen Natur überschreiten. Um solche zu sein, müssen deren Urheber nicht bloß objektiv der Verherrlichung Gottes dienen, sondern auch subjektiv dieselbe beabsichtigen und vermöge eigener Kraft auf Befehl Gottes (virtute propria iussu Dei) wirken. Nur gute Geister können also solche Wunder verrichten. Sofern erkannt wird, daß sie solche, wenngleich aus rein eigener Kraft, doch auf Befehl Gottes als dessen Diener verrichten, kommt solchen Wundern eine Beweiskraft zu gleich denjenigen Wundern, die aus irgend welchen Umständen (ex adiunctis) als durch göttliche Kraft bewirkte erkannt werden, obwohl sie ihrer Natur nach auch geschöpflich bewirkt sein könnten. In diesem Sinne ist in Beatifikations- und Kanonisationsprozessen, die innerhalb oder außerhalb der allgemeinen Konzilien vollzogen wurden, solch niedern Wundern stets eine Beweiskraft zuerkannt worden. In diesem Sinne haben auch die Mitglieder der Rota in ihrem den hl. Franz Xaver betreffenden Berichte sich ausgesprochen[2]. Da diese aber sagen, die guten Engel wirken vermöge natürlicher Kraft solche Wunder nicht, wenn sie von Gott nicht als dessen Diener hierzu besonders beordert werden (nisi specialiter mittuntur a Deo tamquam ministri), sie wirken dieselben nur aus Auftrag und Übertragung Gottes (ex mandato et commissione Dei) als dessen Werkzeuge, da ferner auch Benedikt XIV. stets nur sagt, daß sie als dienstbare Geister auf Gottes Wink hin (ad nutum Dei), auf Gottes Befehl hin als Werkzeuge seiner Macht (ex imperio Dei, iussu Dei tamquam instrumenta virtutis divinae) und nicht bloß kraft allgemeinen Willens Gottes (voluntate generali Dei), wie Malebranche wollte, sondern kraft besondern Willens Gottes (voluntate particulari Dei) Wunder verrichten[3], so ist nicht anzunehmen, daß Benedikt XIV. auch solchen

[1] *Franciscus de Arauxo,* Decisiones morales (Coloniae Allobrogum, 1745) tract. III, q. 23, § 5, n. 81—84, pag. 162—163.

[2] *Benedict XIV.*, De beat. et can. sanctorum l. IV, p. 1, c. 1, n. 6. 14—17; c. 2, n. 7; c. 6, n. 7—12. [3] Ibid. c. 2, n. 7—8; c. 6, n. 12.

bewunderungswürdigen Werken der guten Engel eine derartige Beweiskraft zuerkannt habe, welche dieselben vermöge ihrer eigenen physischen Kraft, jedoch nicht auf einen speziellen Befehl Gottes hin als dessen moralische Werkzeuge oder Diener wirken, sondern reinweg nur als physisch wirkende Ursachen auf bloße Zulassung Gottes hin.

Die Dämonen — um auf einen weiteren Punkt überzugehen — können nach Benedikt XIV. aus eigener Kraft zwar ebenfalls wie die guten Geister bewunderungswürdige Werke verrichten, welche die Kraft der sichtbaren, körperlichen, also auch der menschlichen Natur übertreffen. Sie können solche Werke auch verrichten zu einem guten Zwecke, zum Zwecke der Verherrlichung Gottes, sofern sie als Werkzeuge, Zuchtruten Gottes dienen zur Bestrafung der Bösen; da sie es aber widerwillig thun als widerstrebende Werkzeuge Gottes, ohne die Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit oder die Beglaubigung der Wahrheit oder die Bestätigung der Heiligkeit von Personen zu wollen, so können sie nicht als eigentliche Urheber von Wunderwerken gelten, sondern Gott allein kann als solcher gelten, weil er sie zwar durch dieselben ausübt, aber nicht mit deren Willen, sondern wider deren Willen[1]. Vermöge göttlicher Zulassung können die Dämonen jedoch nur in eingeschränktem Maße bewunderungswürdige Werke (opera mira) thun. Sie können es nicht, wenn sie durchgehends und im allgemeinen zum Irrtum verleiten könnten, da die göttliche Vorsehung dieses nicht zulassen kann. Hiermit ist indessen nicht ausgeschlossen, daß im einzelnen ein unüberwindlicher Irrtum Platz greifen könne; Arauxo gebe ja zu, daß selbst im Bereiche der höheren Wunder Irrtümer und Täuschungen unterlaufen seien, also eine Prüfung der einzelnen anzustellen sei, das gelte auch hier[2].

In neuester Zeit vertrat der eine oder andere Theolog die Auffassung Arauxos, wie z. B. J. Schwetz[3] oder die Lehre Benedikts XIV.

---

[1] *Bened. XIV.*, l. c. c. 3, n. 6—13: Quod si quis ex huiusce adductis inferre vellet, a daemone sua naturali virtute miracula fieri posse excedentia vires et facultatem naturae visibilis et corporeae, aperte falleretur, cum aliud profecto sit, Deum opera daemonis aliquando usum esse et uti posse in patratione miraculorum, aliud daemonem facere miracula . . . unde licet concedatur, Deum per daemones interdum facere miraculum, non tamen conceditur, ipsos daemones facere miracula . . . ideo illi numquam miracula faciunt sed alia minora sicut movere homines volantes per aera, eradicare arbores, diruere aedificia . . . (n. 13).

[2] Ibid. c. 6, n. 10: Neque enim quod aliquando ex hominum malitia vel ignorantia aliquis error aut aliqua deceptio in ea facta irrepserit, statim reiicienda sunt omnia quemadmodum optime argumentatur Horantius.

[3] Theol. fundam. § 59 annot. 1.

wie z. B. Fr. X. Scouppe, G. M. Jansen, B. Jungmann[1] oder die Lehre, daß die guten Geister nicht bloß auf Gottes Befehl hin als moralische Werkzeuge Gottes, sondern auch mit bloßer Zulassung Gottes als physisch wirkende Ursachen beweiskräftige Wunder der niedern Art wirken können, indem ihnen Gott als seinen größten Freunden dieses nicht verweigert, wie van Weddingen, Ottiger, Lambrecht[2]. Viele neuere Theologen folgen im allgemeinen der Lehre Benedikts XIV., ohne auf diesen Differenzpunkt näher einzugehen.

2. Was ist insofern nun zu urteilen? Kann außerordentlichen Wirkungen, welche zwar die Kraft der sichtbaren, körperlichen, aber nicht der unsichtbaren, geistigen Natur übersteigen, eine sichere, apologetische Beweiskraft je zukommen zur Beglaubigung irgend einer Offenbarung oder zur Bestätigung der Heiligkeit einer Person? Unter gewissen Umständen allerdings. Sie kann ihnen ohne Zweifel zukommen, wenn die menschliche Vernunft die Erkenntnis der Offenbarung gewonnen und auf deren Grund die Gewißheit erlangt hat, daß geistige Wesen übermenschlicher Art existieren, welche aus eigener Kraft solch außerordentliche Werke vollbringen können, und von ihm den speziellen Befehl erhalten haben, zu dem bezeichneten Zwecke ihm als moralische Werkzeuge zu dienen und diesen Befehl als einen nicht bloß vorgegebenen, vermeintlichen, sondern wirklichen Befehl Gottes vermittelst unmittelbar göttlicher Wunderwirkungen erkennen lassen. In solchem Falle würden vermittelst höherer Wunder (miracula maiora), welche auf irgend eine Weise (quoad rem factam, quoad modum faciendi, ex adiunctis) als göttliche sich kennzeichnen, die aus eigener Kraft solcher Geister stammenden außerordentlichen Werke als niedere (miracula minora) Wunder sich charakterisieren und Beweiskraft besitzen anbetrachts dessen, daß Gottes Befehle nur die Wahrheit, nicht die Täuschung zum Ziele haben können. Ihre apologetische Leucht- und Beleuchtungskraft ist somit nur von sekundärer Natur gleich jener der Planeten. Wo immer aber die menschliche Vernunft die Gewißheit erlangen würde, daß außerordentliche Werke höherer Geister nicht auf besondern Befehl Gottes hin, sondern nur mit dessen Zulassung vollbracht seien, dort könnte sie denselben keine sichere Beweiskraft für die Wahrheit einer Offenbarung oder die Heiligkeit einer Person beimessen. Sie könnte es nicht aus dem einfachen Grunde, weil für sie nicht bloß die Gewißheit bestehen müßte, daß die-

---

[1] *Fr. X. Scouppe,* Elementa theol. dogm. tract. II, n. 137. *G. M. Jansen,* Theol. fundam. (1875) p. 176. *B. Jungmann,* De vera religione (1874) p. 157—158.

[2] *Al. van Weddingen,* De miraculo (1869) p. 134. 223. 348. J. Ottiger, welcher insofern nicht bloß Schwetz, sondern auch Jansen, Ruig und Xarrié bekämpft (Theol. fund. I, 47. 173—174. 187—188. 192. 229—231). *H. C. Lambrecht,* Demonstratio christ. I (1889), 230.

selben nicht bloß von guten Geistern ausgehen, die uns nicht täuschen wollen, sondern auch von materiell-unverirrlichen, die uns trotz bester Absicht nicht täuschen können. Als die allein haltbare Auffassung in vorwürfigem Betrachte dürfte somit nur die von Benedikt XIV. vertretene, an zweiter Stelle oben vorgeführte befunden werden.

Was wird aber zu urteilen sein bezüglich einer etwaigen, hierher ressortierenden Wirksamkeit dämonischer Geister? Würde es nicht in ihrer zweiten Natur liegen, durch außerordentliche, aus eigener Kraft vollbrachte staunenswerte Leistungen die Menschen zu täuschen, zu sittlichen und religiösen Irrtümern aller Art sie anzustacheln und zu verleiten? Auf Befehl Gottes hin könnte dieses nicht geschehen; auf solchen Befehl hin könnten sie nur als Werkzeuge Gottes wirken zu einem guten Zwecke wider ihren Willen; könnten sie aber nicht mit Zulassung Gottes eine solche die Menschen verführende und beirrende Wirksamkeit entfalten? In uneingeschränktem Maße nicht, in eingeschränktem allerdings. Mit dem Begriffe Gottes als des Allwissenden, Allheiligen, Allwahrhaften würde sich eine solche Zulassung nicht vertragen, wenn derlei dämonische Wirkungen kraft unüberwindlichen Irrtums allgemein, also von allen Menschen, selbst den urteilskräftigen, weisen und weisesten für göttliche Wirkungen gehalten werden müßten; denn in solchem Falle würde die menschliche Natur als solche auf Irrtum angelegt sein, so daß dessen Fernhaltung und Überwindung ihr überhaupt und für immer ins Endlose hinaus unmöglich wäre, was widersinnig ist. In solchem Falle müßte eine Hemmung von derlei dämonischen Wirkungen eintreten ohne deren Zulassung. Eine Zulassung derselben von seiten Gottes erschiene nur als möglich, falls sie lediglich von einzelnen Menschen vermöge unüberwindlichen Irrtums für göttlich gehalten würden. Gott kann seiner Allwissenheit, Allheiligkeit, Allwahrhaftigkeit unbeschadet Kreaturwirkungen zulassen, welche unüberwindlicherweise einzelne Menschen, ja ganze Komplexe von solchen zu irrtümlichen Annahmen führen, wie z. B. Sinneserscheinungen auf astronomischem, optischem Gebiete, falsche Berichte, die sich fortschleppen von Geschlecht zu Geschlecht, um dann allmählich als bloße Gebilde der Sage enthüllt zu werden, falsche Meinungen auf sittlichem und religiösem Lebensgebiete. Sind insbesondere nicht auf Grund falscher Wunderberichte zahlreiche Menschen, ja Völker in falsche Anschauungen sittlicher wie religiöser Art verstrickt und in deren Zauberbann gehalten worden? Wurden nicht schon von den altchristlichen Apologeten die Götterwunder des Heidentums als Blendwerke von Daimonien erklärt? Sind nicht auch in neuester Zeit anbetrachts vieler Scheinwunder auf hypnotischem und spiritistischem Gebiete zahlreiche Menschen — teilweise wohl unüberwindlicherweise — in Irrtümer geraten?

Eine göttliche Zulassung von dämonischen Trugwirkungen und von Lügenpropheten und Lügenaposteln als deren Trägern erscheint aber um so mehr als möglich, falls dieselben seitens der Menschen nur vermöge überwindlichen, verschuldeten Irrtums für Gotteswirkungen gehalten würden. Gar vielfach könnten solche Trugwirkungen als solche erkannt werden, indem sie vermöge ihrer ganzen Erscheinungsweise nicht als Himmelsgeburten sich kennzeichnen, sondern vielmehr als Ausgeburten un- und widergöttlicher Mächte. Ließen sie sich rein physisch betrachtet als solche auch nicht erkennen, so oftmals doch moralisch betrachtet aus Nebenumständen dieser oder jener Art; zunächst etwa schon aus negativen Inhaltskriterien, indem sie an die schlimmen Leidenschaften des Menschen appellieren und ihnen Vorschub leisten oder der Verbreitung von Lehren dienen, welche der Sinnlichkeit oder dem Hochmute schmeicheln, also ihrem Zwecke nach (secundum finem operis), als unsittlich und irreligiös sich kundgeben oder auch in sich selber (secundum opus) oder der Art und Weise ihres Hervortretens (secundum modum operationis) eine höllische Signatur und Abkunft verraten oder von unheiligen Personen ausgehen, welche nicht die Präsumtion für sich haben, göttliche Werkzeuge zu sein und nur sich selber Ehre und Ansehen verschaffen oder die bloße Neugierde und Kuriositätensucht befriedigen wollen und in einer der höheren Dinge unwürdigen Charlatanerie sich gefallen u. s. w. In allen derartigen Fällen vermag bei gehöriger Aufmerksamkeit und leidenschaftsfreiem Blicke jede Berückung vermieden und somit ein von keinem unlautern Brodel getrübtes Urteil gefällt zu werden.

IV. Schließlich möge noch der verschiedenen Einwürfe gedacht werden, die gegen die Beweiskraft der Wunder von verschiedenen Seiten erhoben worden sind.

1. Zuerst möge des von nominalistischen Theologen erhobenen Einwurfes gedacht sein: Gott könnte rein philosophisch betrachtet (potentia absoluta) ohne alle Sünde den Kreaturen die Wundermacht überlassen zu freiem Gebrauche, somit auch zur Bekräftigung einer falschen Offenbarung, weil dieses für Gott keine Sünde sei, sondern erst durch positives Verbot Gottes zur Sünde werde und durch positive Dispense in Ausnahmsfällen erlaubt werden könne. Die Behauptung, welche solchem Einwande zur Stütze gegeben wird, würde folgerecht zu der von Cartesius und Samuel Pufendorf aufgestellten Behauptung führen, auch die Sünde beruhe nur auf positivem Verbote Gottes, an und für sich sei die gesamte sittliche Weltordnung nur Ausfluß einer freien göttlichen Willenswahl; hiermit würde aber nicht bloß der Wunderbeweis untergraben, sondern auch das natürliche Gewissen, so daß ein Beweis der pflichtmäßigen Annahme einer dem positiven Willen Gottes ent-

stammenden sittlichen Weltordnung zur Unmöglichkeit würde. Hiermit schwindet jedoch der Boden, auf welchen jene Behauptung sich selber stellte.

Von manch älteren Theologen wurde, wie früher erinnert worden, der Einwurf erhoben: Gott wirke in aller geschöpflichen Thätigkeit nicht bloß auf negative Weise mit, ohne sie zu hemmen, sondern auch auf unmittelbare, positive Weise, er wirke auf solche Weise auch mit zu jeglichem Irrtume und zu jeglicher Sünde, könne also auch durch Wunder mitwirken zu solchen, eine derartige Mitwirkung sei beiderseits nur Zulassung, nicht Verursachung. Dieser Einwurf ist sachlich unzutreffend. Die allgemeine Mitwirkung Gottes (concursus Dei generalis) ist allerdings eine unmittelbare, positive, sie ist aber eine so oder anders bestimmbare, je nachdem die Kreatur sich so oder anders bestimmt, sie ist also nur eine zulassende; Gott macht durch diese seine Mitwirkung die freie Sünde und den aus ihr entspringenden verschuldeten Irrtum nur möglich, indem sie ohnedem nicht entstehen und bestehen könnten, also unmöglich wären. Wenn er aber auch im Bösen derart mitwirkt, so doch nicht zum bösen Zwecke, er kann deshalb auch nicht Wunder bewirken, wo immer diese zu einem bösen Zwecke verwendet würden, zum Zwecke nämlich der Beglaubigung falscher Offenbarungen, indem solches nicht eine bloße Ermöglichung, sondern eine förmliche Sanktion dieser letzteren wäre, also in Widerspruch mit der Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit Gottes stehen würde. Auf die weitere Einrede: wie die an die Kreaturen übertragene übernatürlich-sakramentale Gewalt mißbraucht werden könne, so möglicherweise auch die ihnen verliehene Wundergewalt, ist einfach zu antworten: Jenes kann von seiten Gottes geschehen, um auf gesetzliche Weise eine sakramentale Wirksamkeit zu ermöglichen, also nicht zu einem schlechten Zwecke, wie es der Fall wäre, wenn Gott seine Wundermacht zur Beglaubigung falscher Offenbarungen verleihen würde. Die Beweiskraft der Wunder wird somit durch diese beiderseitigen Einwände nicht getroffen.

2. Da die weiterhin von Theologen — namentlich lutherischen und reformierten — gegen eine zwingende Beweiskraft der Wunder erhobenen Einwürfe im allgemeinen (n. II) eine Würdigung schon gefunden haben, so mögen lediglich noch einige gegen dieselbe von modernen Philosophen vorgebrachten Instanzen einige Beleuchtung erfahren. Es sei insofern nur folgendes bemerkt. Die Wunder beruhen nicht, wie Spinoza wollte, auf Nichtwissen, sondern auf Wissen, sind also überall da, wo sie mit Gewißheit erkannt worden, nicht dunkel, sondern licht und helle und können deshalb auch anderes beleuchten, erhellen. Das Geistige offenbart sich im Sinnlichen, das Notwendige im Geschichtlich-Thatsächlichen, das Göttliche im Geschöpflichen und kann von ihm aus deswegen auch erkannt werden; das ist ein durchgängiges Vernunftgesetz und diesem gemäß können unter

gewissen Verhältnissen auch die positiven Lehroffenbarungen vom Sinnlichen, Geschichtlich-Thatsächlichen, Geschöpflichen aus ihre Beglaubigung als wahrhaft göttliche finden. Der Wunderbeweis ist allerdings erst der Anfang der Beglaubigung, die volle Enthüllung des göttlichen Geistes an den menschlichen tritt nicht im philosophischen Wissen des Diesseits schon ein. Das Sinnliche, Geschichtlich-empirische ist allerdings dem Geistigen nicht völlig angemessen, deshalb aber nicht etwas Gleichgültiges, über welches man sich von oben herab in vornehmem, souveränem Tone hinwegsetzen dürfte. Wie ganz anders würden Philosophen, welche mit solcher Geringschätzung auf die Wunder herabsehen, urteilen, wenn ihnen selber eine Wunderkraft zu Gebot stände? Würden sie dieses nicht als einen Beweis des Geistes und der Kraft ihren Widersachern gegenüber geltend machen und der großen Welt verkünden? Irrtum und Sünde bilden ferner auch nicht, wie vielfach behauptet wurde, ein notwendiges Kontrarium im Welt- und Gottesprozesse, so daß alle Gottespropheten mehr oder minder auch Lügenpropheten sein müßten; gegen eine solche Auffassung protestiert schon das sittliche Gewissen und Freiheitsbewußtsein. Die formelle, freibewußte Sünde und der aus ihr entspringende, überwindliche Irrtum kann nur uns selber zum wirkenden Grunde haben, so daß Gott durch seine allgemeine Mitwirkung dieselben nur ermöglicht, nicht speziell verursacht. Einen unüberwindlichen, unverschuldeten Irrtum, einen aktuellen oder habituellen, könnte Gott allerdings verursachen, unserem Geiste einflößen [1], soferne er nicht ein moralisches Übel wäre, sondern ein bloßes Naturübel, fließend aus der Beschränktheit einer angeschaffenen Natur oder eingeflößt zum Zwecke der Erprobung, um nach der Hand als Irrtum erkannt und überwunden zu werden. Nimmermehr könnte einen solch unverschuldeten Irrtum aber Gott inspirieren zum Zwecke der Beglaubigung; mit der Wahrhaftigkeit Gottes würde sich solches nicht vereinbaren lassen. Der Wunderbeweis ist weiterhin auch kein falscher Zirkelbeweis, wie mitunter behauptet wurde. Die sittlich-religiösen Vernunftwahrheiten bilden negative Inhaltskriterien der Wunder uud diese hinwiederum positive Thatsachenkriterien der positiven Lehroffenbarungen Gottes; das ist kein falscher Zirkel. Wunder bestätigen den Glauben an die positiven Lehroffenbarungen Gottes, und der Glaube bestätigt hinwiederum die Wunder, beides in verschiedener Beziehung, dort apologetisch, hier dogmatisch; das ist kein falscher Zirkel. Endlich sind Fabelwunder keine Instanzen gegen die Beweiskraft der wahren Wunder, wie überhaupt das Falsche keine Instanz gegen die Beweiskraft des Wahren, das unechte Edelgestein keine Instanz gegen das echte.

[1] Vgl. *Lugo*, De fide disp. IV, n. 31—50. *G. Vasquez*, In I, II, disp. 90. *M. de Ripalda*, De fide divina disp. IV, n. 25—42 gegen Suarez, J. Granado, Salas, Coninck.

3. Die Annahme einer Beweiskraft des Wunders ist auch nicht, wie von vielen protestantischen Theologen orthodoxer und liberaler Richtung und verschiedenen modernen Philosophen gemeinsam behauptet wird, unchristlich und unbiblisch, was zum Schlusse noch in lediglich historischer Absicht bemerkt sein möge.

Christus verwarf nicht die Beweiskraft der Wunder, anerkannte sie vielmehr. Wenn ihr mir nicht glauben wollet, sprach er, so glaubet meinen Werken (Joh. 10, 38). Unter diesen Werken verstand er nicht bloß Tugendwerke, sondern auch Wunderwerke wie z. B. die Heilung des Gichtbrüchigen (Joh. 7, 21). Er berief sich fort und fort auch auf seine Wunderwerke als Beweisgründe seiner Sendung durch den Vater (Matth. 11, 3—5, Joh. 5, 36; 11, 42; 14, 11—12; 15, 24). Er weigerte sich nur Wunder zu thun, wo sie mit entschiedenem Unglauben oder aus bloßer Neugier verlangt wurden, wie öfters von seiten der Pharisäer und von Herodes, und wirkte sie in der Regel nur, wo er Glaubenswilligkeit vorfand oder einen bereits entwickelten Glauben. Er wollte seine Wunder nur in manchen Fällen nicht ausgebreitet wissen, um nicht als ruhmsüchtig zu erscheinen oder um Volksdemonstrationen zu seinen Gunsten vorzubeugen oder den Pharisäern nicht vor der Zeit Anlaß zur Verfolgung zu bieten (Matth. 12, 15—16). In andern Fällen dagegen, wo diese Gefahren nicht bestanden, forderte er sogar zur Bekanntmachung seiner Wunderwerke auf, wie z. B. unter den heidnischen Bewohnern von Peräa jenseits des Jordans (Luk. 8, 39).

Die Wunder- und Weissagungskräfte sind nach biblischer Auffassung allerdings keine Gaben, welche ihre Träger heiligen würden, sie können aber immer nur zu guten Zwecken von Gott verliehen werden, immer nur zu Zwecken der Verherrlichung Gottes, können also z. B. Dämonen oder bösen Menschen nur verliehen werden zu Zwecken der Heilserprobung oder der göttlichen Strafgerechtigkeit oder der Bezeugung der Wahrheit und wurden und werden in manchen Fällen bösen Menschen z. B. Balaam und nach Matth. 7, 22—23 verschiedenen andern wirklich auch verliehen, aber nicht zu Zwecken der Lüge, haben somit überall da, wo sie als Beglaubigungsmittel einer Offenbarung hervortreten, trotz dem allem apologetische Beweiskraft.

Dämonische Trugwirkungen, welche der Beglaubigung lügenhafter Propheten und Offenbarungen dienen sollen, können endlich, wie schon ausgeführt worden, vermöge unüberwindlichen Irrtums nie allgemein für göttliche Wunderwirkungen gehalten werden, weil ohnedem die menschliche Natur als solche auf Irrtum angelegt sein müßte, und von einzelnen in vielen Fällen wenigstens nur überwindlicher-, verschuldeterweise, weil sie bei gehöriger Aufmerksamkeit aus Nebenumständen

irgend welcher Art als un- und widergöttliche Manifestationen erkennbar wären.

Erkennbarkeit der Wunder als übernatürlich-göttlicher Wirkungen.

1. Unmittelbar-göttliche Wirkungen außerordentlicher Art können apologetische Beweisgründe göttlicher Lehroffenbarungen sein. Positive Lehroffenbarungen von göttlicher Art giebt es aber in der natürlichen Ordnung der Dinge nicht; hier giebt es nur Offenbarungen Gottes in Natur und Geist, welche auf ihn zurückschließen lassen und in solcher Weise eine Gewißheitsquelle allgemein-menschlicher Vernunfterkenntnisse werden. Erkenntnis- und Gewißheitsquellen auf natürlichem, profanwissenschaftlichem und philosophischem Gebiete sind: die äußere und innere Sinneserfahrung und die Vernunftprinzipien, vermöge welcher aus der äußeren und inneren Sinneserfahrung Schlüsse auf die Existenz und Glaubwürdigkeit anderer Personen außer uns, sowie auf die Existenz und Beschaffenheit übersinnlicher, metaphysischer Wesenheiten und Ursachen und in letzter Linie einer unendlichen, überweltlich-persönlichen Wesenheit und Ursache gezogen werden können. Erkenntnis- und Gewißheitsquellen auf natürlichem Gebiete sind also nur Offenbarungen Gottes, zugänglich jedem Menschen, der zur Vernunft gekommen, nicht positive Lehroffenbarungen Gottes, welche nur einzelnen Menschen als Trägern des göttlichen Geistes und erst mittelbar durch sie andern Menschen zu teil werden und auf Autorität hin geglaubt werden. Positive Lehroffenbarungen Gottes bilden keine natürliche Erkenntnis- und Gewißheitsquelle wie der strenge Traditionalismus wollte, sondern nur eine übernatürliche, theologische. Der Mathematiker, Naturforscher, Geschichts- und Sprachforscher, Psychologe, Philosoph rein als solcher wird niemals sagen können: Dieser oder jener Satz ist wahr, weil er in irgend einer positiven Religionsurkunde enthalten, weil er göttlich geoffenbart ist auf positive Weise.

2. Sind nun positive Lehroffenbarungen Gottes, wo immer sie als wirkliche erkennbar sind, demgemäß als übernatürliche erkennbar, so müssen auch alle unmittelbar-göttlichen Wirkungen von außerordentlicher Art, wo immer sie als Beglaubigungsmittel derselben sich kundgeben, als übernatürlich-göttliche Wirkungen erkennbar sein. Wie der Zweck, so das Mittel. Einem übernatürlichen Zwecke müssen auch übernatürliche Mittel korrespondieren. Sind die positiven Lehroffenbarungen Gottes von übernatürlicher Art, so müssen es auch die unmittelbar-göttlichen, außerordentlichen Wirkungen sein, welche deren apologetische Beglaubigungsmittel bilden; sie müssen aus dem Rahmen der natürlichen Weltordnung

herausgehoben, als natürliche verneint und als übernatürliche bejaht werden, müssen also eigentliche Wunder im supranaturalistischen Sinne oder im theologischen Vollsinne des Wortes sein und nicht bloß Wunder in einem weiteren, uneigentlicheren Sinne. Sie sind als solche teleologisch erkennbar aus dem Zwecke, dem sie dienen.

Die Göttlichkeit der Wunder hat sich uns somit gezeigt als Beweismittel für die Göttlichkeit der Lehroffenbarungen und die Übernatürlichkeit der göttlichen Lehroffenbarungen umgekehrt als Beweismittel für die Übernatürlichkeit der Wunder, d. h. für deren Charakter als eigentliches Wunder. So zeigt sich uns die Lehre von den Wundern nunmehr in umgekehrter Perspektive. Die Göttlichkeit derselben bildete uns früher den Beweisgrund für die Göttlichkeit von Lehroffenbarungen. Die Übernatürlichkeit letzterer wurde daraus erwiesen, daß solch göttliche Lehroffenbarungen von positiver Art in der Welt der natürlichen Offenbarung Gottes sich nicht finden. Die so bewiesene Übernatürlichkeit dieser positiven Lehroffenbarungen Gottes bildete uns dann schließlich den Beweisgrund für die Übernatürlichkeit ihrer Beweismittel, der Wunder, also für deren supranaturalen Charakter. Ein circulus vitiosus ist dieses nicht.

Vergegenwärtigen wir uns schließlich in kurzer Rückschau den apologetischen Beweisgang, den wir bis jetzt durchlaufen haben! Wie die Thatsachen des mystischen Glaubenslebens positive Wahrscheinlichkeitsgründe der göttlichen Offenbarung bilden, so die Wunder in abschließender Weise positive Gewißheitsgründe derselben. Zunächst haben sie für uns nur den Charakter außerordentlicher Erfahrungsthatsachen. Unmittelbar-göttlich und übernatürlich-göttlich sind sie zunächst nur an sich; für uns können sie es wissenschaftlich erst werden im Fortgange des apologetischen Beweises. Als unmittelbar-göttliche leuchten sie uns ein via negationis, weil nicht erklärbar aus geschöpflichen Ursachen. In dieser ihrer Eigenschaft können sie dann Beweisgründe einer positiven Offenbarung werden als einer nicht bloß vermeintlichen, sondern wahrhafterweise unmittelbar-göttlichen und glaubwürdigen. Da eine positive Offenbarung Gottes via negationis sich für uns weiterhin als eine nicht bloß unmittelbar-göttliche, sondern übernatürlich-göttliche kennzeichnet im Unterschiede von der natürlichen, so werden durch sie als Beweisgrund auch die Wunder als nicht bloß unmittelbar-göttliche, sondern übernatürlich-göttliche erkennbar im Unterschiede von allen außerordentlichen Wirkungen Gottes im Bereiche der natürlichen Weltregierung, indem sie als Mittel ihrem Zwecke entsprechend, konform sein müssen[1].

---

[1] Vgl. oben S. 116—117. 167. 249. 254—255.

Der supranaturalistische Weissagungsbegriff.

1. Weissagungen von bestimmter Beschaffenheit sind nur eine Art von Geisteswunder. Wenn die Rede ist von Wundern und von Weissagungen, versteht man unter den ersteren entweder nur die äußeren Wunder, oder wenn man, wie wir es vorzogen[1], darunter die Wunder überhaupt versteht mit Einschluß der Geisteswunder, so will man mit jener Rede nur andeuten, daß zwischen den Wundern ihrer Gattung nach und den Weissagungen als einer besondern Art derselben ein Unterschied bestehe. Welcher Unterschied besteht insofern nun zwischen beiden? Wodurch spezifiziert sich der Weissagungsbegriff im Unterschiede vom allgemeinen Wunderbegriffe?

2. Das hebräische Wort: נָבִיא bedeutet einen inspiriert Redenden. Es wird von der Septuaginta mit *προφήτης* wiedergegeben. Dieses Wort wie die stammverwandten Worte: *προφητεύειν*, *προφητεία* haben in der Septuaginta und in den neutestamentlichen Schriften aber nicht stets den gleichen Sinn. Öfter bedeutet *προφητεία* ein Aussprechen, Verkünden, Auslegen göttlicher Offenbarungen auf Grund eines tieferen Verständnisses derselben oder ein begeistertes Verkünden derselben, ein begeistertes Absingen religiöser Lieder u. s. w. ohne eigentliche Inspiration. In diesem Sinne heißt es von den 70 Ältesten, welche Moses auserwählt hatte, daß sie geweissagt haben, und Moses selber sagt insofern: „Wer möchte nicht, daß alles Volk weissage und der Herr ihnen seinen Geist gebe" (4 Mos. 11, 25—29). In diesem Sinne heißen die Schüler der Propheten selber Propheten, wenn sie deren eigentliche Prophetengabe auch nicht ererbt hatten (3 Kön. 20, 35—41). In einem engeren Sinne bezeichnet *προφητεία* ein Aussprechen geoffenbarter oder anderwärts bekannter Wahrheiten auf Grund eigentlicher Inspiration, möge sie auf ewige oder zeitliche Dinge und in zeitlicher Hinsicht auf vergangene, gegenwärtige oder zukünftige oder auf räumlich entfernte Dinge gehen. In diesem Sinne heißt es 1 Kor. 14, 3, daß ein Prophet, welcher in der gottesdienstlichen Versammlung die Reden der *γλώσσαις λαλοῦντες* auslege, zur Auferbauung, Ermahnung und Tröstung rede. In diesem Sinne heißen alle inspirierten Verfasser heiliger Schriften Propheten (Ekkli. Kap. 47—49). Im engsten und eigentlichsten Sinne bedeutet *προφητεία* ein inspiriertes Erkennen und Vorausverkünden freizukünftiger, auf natürliche Weise nicht erkennbarer Dinge. Auch das lateinische Wort vaticinium und das deutsche Wort Weissagung haben solch verschiedene Sinnesweisen. Wir fassen all diese Worte in folgendem auf in deren engstem und eigentlichstem Sinne.

---

[1] Vgl. oben S. 256.

3. In diesem Sinne genommen bildet die Prophetie eine besondere Art von Geisteswunder. Allererst ist sie ihren spezifischen Eigenschaften nach eine Erkenntnis und Voraussage zukünftiger Dinge und als solche eine Teilnahmschaft am göttlichen Wissen, ein mehr oder minder umfassendes Eingerücktwerden in den Sehkreis des göttlichen Wissens, eine göttliche Eingebung oder Inspiration derer, die nicht aus eigenem Willen, sondern vom Geiste Gottes getrieben geredet haben (2 Petr. 1, 20), gehört also zu den göttlichen Inspirations- oder Allwissenheitswundern.

Sie ist insbesondere eine Erkenntnis und Voraussage freizukünftiger Dinge, die nicht mit Notwendigkeit aus früheren Ursachen folgen und aus gewissen Anzeichen (in suis causis et ex quibusdam indiciis) als erfolgend nicht sicher erkannt werden können, indem sie Ausflüsse freier göttlicher Ratschlüsse oder freier geschöpflicher Willensbestimmungen sind. Demgemäß ist sie nicht eine bloß sinnliche Vorahnung oder Vorempfindung (praesensatio) zukünftiger Naturereignisse, wie sie Tieren und Menschen eigen ist, die vermöge einer erhöhten Sensibilität Eindrücke erfahren, welche entweder ihnen selber kraft eines lebendigen Instinkts als Anzeichen des Kommenden dienen oder andern als solche Anzeichen dienen. Sie ist auch keine rein geistige Vorschauung (divinatio, intuitio), welche die Wirkungen in den Ursachen mehr auf unmittelbare als diskursive Weise erspürt und vorausnimmt, wie sie z. B. Menschen eigen ist von mehr intuitiver Begabung und Genialität. Sie ist ebensowenig eine geistige Vorausberechnung (ratiocinatio) natürlicher nach gewissen Gesetzen erfolgender Naturereignisse, wie die der Physiker, Meteorologen, Astronomen. Die Prophetie in deren eigentlichem Sinne ist ferner eine sichere Erkenntnis und Voraussage freizukünftiger Ereignisse, nicht bloß eine wahrscheinliche, konjekturale wie sie auch Menschenkenner, Geschichtskundige und Politiker haben können und möglicherweise in verstärktem Maße höhere Intelligenzen. Der Mensch richtet sich in seiner Wahl vorherrschend nach den in ihm überwiegenden Neigungen und Stimmungen; darauf beruht auch alle Willensstatistik oder sog. Moralstatistik. Wer daher die Natur des Menschen, einzelner Völker, Stämme, Familien, Individuen besser kennt oder durchschaut, kann mit größerer Wahrscheinlichkeit auch über deren freizukünftige Handlungen urteilen. Die Prophetie muß ferner, um im eigentlichen Sinne als solche gelten zu können, in logisch-sprachlicher Hinsicht klar und bestimmt lauten, darf nicht zweideutig oder vieldeutig lauten wie zum großen Teile die heidnischen Orakel. Eine solche Klarheit und Bestimmtheit in logisch-sprachlicher Beziehung fordert aber, was wohl zu beachten ist, nicht notwendig in inhaltlicher Beziehung die vollste Klarheit und Bestimmtheit, d. h. eine bis ins einzelnste Detail gehende Erkenntnis und Beschreibung der kommenden Dinge. Die Weissagung ist

wohl eine nach vorwärts schauende Vorausnahme der Zukunftsgeschichte wie die Geschichtserkenntnis eine nach rückwärts schauende Erinnerung der Vergangenheitsgeschichte, sie ist jedoch nicht eine antizipierte Spezialgeschichtschreibung. Die Prophetien haben daher in der Regel einen mystisch-änigmatischen, geheimnisvollen Charakter, so daß sie erst im Lichte der Erfüllung ihr leichteres Verständnis empfangen und für die zur Zeit der Erfüllung Lebenden oft klarer sind als für die Propheten selber und deren Zeitgenossen. Die inhaltliche Dunkelheit derselben rührt vielfach auch von der Vorstellungs- und Darstellungsweise der Propheten her, indem diese das, was zeitlich kommen soll, teils in zeitlicher, aber unbestimmter Perspektive, teils nebeneinander schauen, also über dessen zeitliche Folge oftmals im Dunkel bleiben und im Dunkel lassen. Und was sie prophetisch schildern, das schildern sie mehr in Bildern als begriffsweise, Bilder lassen aber stets einen mehr oder minder dunkeln Rest zurück. Endlich muß die Prophetie, um im Vollsinne eine solche zu sein, durch den Erfolg bestätigt sein und zwar dergestalt, daß dieser Erfolg nicht bloß zufälligerweise eintrifft, denn sonst könnte sie keine sichere Erkenntnis und Voraussage freizukünftiger Ereignisse sein. Abgesehen von diesem Merkmal wäre gut Prophet sein. Erst die erfüllten Prophetien können als göttlich-übernatürliche Inspirationen und als Wunder gelten.

Die Prophetie im engeren, theologischen Sinne des Wortes kann somit begrifflich bestimmt werden als eine aus übernatürlicher Eingebung Gottes stammende, sichere und bestimmt lautende und vom Erfolge bestätigte Erkenntnis und Voraussage freizukünftiger Begebenheiten, die nicht mit Notwendigkeit aus früheren Ursachen folgen oder aus gewissen Anzeichen als erfolgend erkannt werden können.

Rationalistische Weissagungsbegriffe.

1. Weissagungen, Prophetien in deren eigentlichem Sinne leugnet zwar nicht der formalsupranaturalistische, wohl aber der volle Rationalismus. Er leugnet sie teils offen und geradezu, indem er sie entweder als vaticinia post eventum oder als unerfüllt gebliebene vaticinia ante eventum oder als bloß accomodierte, in den Text hineingedeutete Weissagungen auffaßt, teils zieht er sie in Zweifel, teils stellt er modifizierte Begriffe von Prophetie auf, um in solchem Sinne Prophetien zuzugeben, sie aber dennoch als natürliche Erscheinungen niedern oder höheren Stiles auffassen zu können, sei es als außerordentliche Ausflüsse einer seelisch-magnetischen oder spiritistischen Kraft oder als Ausflüsse einer besonders genialen, intuitiven Geisteskraft oder als Ausflüsse der in allen Menschen wirksamen, aber da oder kräftiger hervortretenden natürlichen Erleuchtungs- oder Inspirationsthätigkeit Gottes.

2. Als ein Repräsentant der letztgenannten Richtung dürfte besonders Schleiermacher gelten. In den „Reden über die Religion" fragt er: Was ist Eingebung? und antwortet: Sie ist „nur der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit . . denn in dem Maße als es der weltlichen Verwirklichung entrissen wird, wird es als ein göttliches gefühlt und auf Gott zurückgeführt". Und im Anschlusse hieran fragt er weiter: Was ist Weissagung? und antwortet: „Jedes religiöse Vorausbilden der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine gegeben war." [1] In der späteren „Glaubenslehre" wird die Weissagung nicht mehr so subjektiv-psychologisch gefaßt, sondern als Ausfluß einer außerordentlichen Begabung einzelner. Die Grundanschauung ist hier eine teleologische, dahingehend: Das Frühere bildet den Ansatz, Typus des Späteren, mehr Vollendeten, es arbeitet als Mittel auf das Spätere hin als seine Erfüllung, seinen Zweck; das dunklere oder hellere Bewußtsein der kommenden Erfüllung ist die Weissagung. Die alttestamentliche Prophetie war teils eine auf das Einzelne gerichtete und insofern größtenteils hypothetische und nicht von durchgängiger Richtigkeit, teils eine auf das allgemeine gerichtete, messianische, die in Christus ihre Erfüllung fand. Dieser wußte, daß in ihm die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins durchgebrochen sei, er wußte sich als ein neues weltbewegendes Prinzip, als den Anfang eines neuen Lebens der Menschheit und weissagte aus diesem Bewußtsein heraus das Ende der jüdischen Gesetzesherrschaft und das Eintreten seines neuen Reiches, ohne auf Einzelheiten sich zu werfen und desgleichen seine Apostel, deren Vorhersagung nur „als Auslegung oder als Nachhall der Vorhersagung Christi" anzusehen ist [2]. Die so bezeichnete Grundanschauung Schleiermachers erhielt in dessen Schule mannigfache Umbildungen, je nachdem man das prophetische Bewußtsein des Späteren, des Zukünftigen so oder anders faßte. Doch selbst in der größten Annäherung an den orthodoxen Weissagungsbegriff blieb sie immer nur eine relativ supranaturalistische. Sie blieb es insbesondere auch, wo sie in Berührung mit der modernen Theosophie trat, wofür H. Martensen als ein sprechender Beweis gelten mag [3].

Möglichkeit und Erkennbarkeit der Weissagungen.

1. Alle diejenigen Philosophen, welche ein vor- und übergeschöpfliches Selbst- und Weltbewußtsein des Absoluten in Abrede stellten, leugneten eo ipso auch ein dem Menschen von Gott mitteilbares, prophetisches Zukunftswissen. Es hat aber auch in älteren wie in neuesten Tagen Philo-

---

[1] Schleiermacher, S. W. I, 249—250.
[2] Schleiermacher, Glaubenslehre § 103, n. 3; § 132, n. 2.
[3] Vgl. Martensen, Dogmatik § 123. 152.

sophen und Theologen gegeben, welche ein vor- und übergeschöpfliches Selbst- und Weltbewußtsein und eine Persönlichkeit des Absoluten bekannten, jedoch eine notwendige Beschränkung der Allwissenheit desselben behaupteten um der kreatürlichen Freiheit willen und infolgedessen ein sicheres Vorauswissen bezüglich der freizukünftigen Handlungen der Kreaturen leugneten oder wenigstens dahingestellt sein ließen und somit auch ein dem Menschen mitteilbares sicheres und bestimmtes Vorauswissen freizukünftiger Dinge; so die Socinianer und manch neuere protestantische Autoren wie Chr. Weiße, J. Dorner, M. Drobisch, J. B. Meyer, O. Bertling, P. Schwarzkopf u. a. und katholischerseits A. Günther, P. Knoodt, M. Deutinger, J. Kolschmid. Gott kann — so wurde gesagt — nicht sicher wissen, was der freien geschöpflichen Entscheidung als ein Entweder — Oder noch vorbehalten ist, was noch nicht ist, was noch ein Nichts ist und was von ihm selber nicht zur Wirklichkeit vorbestimmt worden. Solches anzunehmen wäre ein Widerspruch. Gott kann also die freizukünftigen Handlungen der Kreaturen nur als möglich vorauswissen, nicht als wirklich durch unmittelbare Schauung; will er freie Kreaturen schaffen aus Liebe, dann muß er nicht bloß seine Allmacht beschränken, sondern auch seine Allwissenheit und sich insofern einem Nichtwissen unterwerfen aus — Liebe. Eine eingehende Erörterung und Prüfung dessen hat die Metaphysik zu bieten. Es sei hier nur in Kürze folgendes in Erinnerung gebracht. Was für unser endliches Wissen nicht mehr ist oder noch nicht ist, das ist für das unendliche Wissen ein aktuell Seiendes. Was für uns in Raum und Zeit außereinander ist, das ist für den göttlichen Geist ein auf überräumliche und überzeitliche Weise Gegenwärtiges. Ohnedem müßte ihm nicht bloß ein festes Wissen des Freizukünftigen abgesprochen werden, weil es für ihn noch nicht gegenwärtig sei, sondern auch ein festes Wissen alles Vergangenen, weil es für ihn nicht mehr gegenwärtig sei; es könnte ihm nur zugesprochen werden, das Vergangene lediglich durch intellektuelle Erinnerungsbilder sich gegenwärtig zu machen mit der Möglichkeit der Täuschung. Eine solche Selbstbeschränkung Gottes, des Unendlichen, wäre jedoch dessen Verendlichung. Die unendliche Seins-, Wissens- und Wirkensweise vermögen wir ihrem *Wie* nach allerdings unserer Raum- und Zeitgebundenheit wegen nicht erschöpfend zu begreifen; nichtsdestoweniger wissen wir, *daß* sie nicht eingebannt ist in die Schranken des Endlichen. Wenn wir auch nicht völlig begreifen, *wie* der unendliche Geist das Freizukünftige bereits als ein wirkliches schaue, wissen wir doch, *daß* es so ist und daß es kein Widerspruch, keine Unmöglichkeit ist. Aus dieser *metaphysischen* Prämisse ergiebt sich die *apologetische* Folgerung: Da das göttliche Wissen *inhaltlicherseits* ein uneingeschränktes ist, kann es der Kreatur von seinem Reichtum auch mitteilen, also ein sicheres

und bestimmtes Vorauswissen freizukünftiger Dinge ihr ermöglichen durch — Prophetie.

2. Nicht minder steht unter gewissen Bedingungen die Erkennbarkeit der Weissagungen als unmittelbar-göttlicher Eingebungen außer Zweifel. Ein endlicher Geist kann das Zeitliche nicht auf überzeitliche Weise schauen wie der unendliche Geist, kann also durch sich selber das Freizukünftige nicht sicher erkennen, wo also eine in Erfüllung gegangene sichere und bestimmte Erkenntnis und Voraussagung freizukünftiger Ereignisse historisch gewiß ist, dort ist auch philosophisch gewiß, daß dieselbe nicht kreatürlichen, sondern unmittelbar-göttlichen Ursprungs ist kraft schöpferischer Wissensmitteilung des göttlichen Geistes an den menschlichen.

Der menschliche Geist schaut alles räumlich und zeitlich außereinander, das Zukünftige kann für ihn nur etwa gewiß sein, soweit es ursächlich schon vorliegt, das Freizukünftige kann für ihn somit nicht zweifellos gewiß sein auf dem Wege eines intuitiven oder diskursiven Wissens ohne alle Furcht, einer Täuschung zu unterliegen. Dieses gilt nicht bloß für den menschlichen Geist, sondern auch für alle möglichen Geister von höherer, geschöpflicher Art; denn wenn ihr Wissen auch ein bei weitem mehr raum- und zeitdurchdringendes ist, bleibt es immer doch in die Grenzen der Endlichkeit eingeschlossen. Aus der Zeitlichkeit des geschöpflichen Wissens als metaphysischer Prämisse ergiebt sich aber apologetischerseits die Erkennbarkeit der Prophetie. Wo nämlich eine erfüllte Weissagung freizukünftiger Begebnisse thatsächlich gewiß ist, wo es auch gewiß ist, daß sie wegen verschiedener Spezialitäten, die sie enthält, nicht bloß zufälligerweise eingetreten ist, dort muß es auch als philosophische Gewißheit feststehen, daß ein solches Erkennen dem endlichen Geiste nur durch besondere, unmittelbare Teilnahmschaft an der göttlichen Erkenntnis erreichbar sei. Diese philosophische Gewißheit ist aber nur von moralischzwingender Art, weil wir stets nur mit einem geringeren oder höheren Grade von moralischer Gewißheit sagen können: dieser oder jener Erfolg, der als Erfüllung einer Weissagung erscheint, ist nicht bloß zufällig eingetreten oder bloß eingetreten infolge einer glücklichen Konjektur u. s. w.

Eine solche moralische Gewißheit ist mehr als bloße Wahrscheinlichkeit — warum? Die Wahrscheinlichkeit läßt sich darstellen als ein Bruch, dessen Zähler die günstigen Fälle des Eintreffens, dessen Nenner die möglichen Fälle desselben angiebt. Je größer also bei gleichem Zähler der Nenner, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens; $^1/_{10}$ bezeichnet eine geringere Wahrscheinlichkeit als $^1/_3$, $^1/_{100}$ eine geringere als $^1/_{10}$ u. s. w. Je bestimmter nun in Bezug auf Umstände, Ort und Zeit eine Voraussagung ist, desto geringer ist die Zahl der für das Eintreffen günstigen Fälle, desto größer die Zahl der für das Eintreffen möglichen Fälle,

desto geringer somit die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens und zuletzt so klein, daß sie als verschwindend oder = 0 gelten kann, desto größer die Unwahrscheinlichkeit eines bloß zufälligen Eintreffens, ja zuletzt ganz verschwindend oder = 0, so daß die moralische Gewißheit entsteht, die Erfüllung einer Voraussagung könne kein bloß glücklicher Zufall sein[1].

Beweiskraft der Weissagungen.

1. Wie Gott aus den früher angeführten Gründen die Wundergabe überhaupt nicht zu Gunsten falscher Offenbarungen verleihen kann, so im besondern nicht die Wundergabe der Weissagungen. Es kommt letzterer beziehungsweise sogar eine größere Beweiskraft zu als den äußeren Wundern. Zunächst schon deswegen, weil sie Wunder des Geistes sind und über den Wundern der Natur stehen und der Beweis des Geistes insofern auch über dem Beweise der Kraft steht. Ferner deswegen, weil sie zum Teil leichter erkennbar sind. Die äußeren Wunder treten allerdings augenfälliger und vielfach auch geschlossener auf als die Weissagungen, indem diese selber und ihre Erfüllung oft durch weite Zeiträume getrennt sind; steht aber die Thatsache einer Weissagung und die Thatsache ihrer Erfüllung fest, dann sind sie leichter erkennbar als die äußeren Wunder, indem sie nicht so leicht wie diese durch magische Künste (per substitutionem, illusionem, applicationem) betrügerisch nachgeahmt werden können. Hierin liegt auch der Grund, warum die altchristlichen Väter und Kirchenschriftsteller den erfüllten Weissagungen eine so hohe Beweiskraft zueigneten, ja teilweise sogar eine höhere als den äußeren Wundern, weil sie dem Gaukelspiele magischer Künste mehr entrückt seien[2]. Endlich kann ihnen in manchen Fällen eine doppelte Beweiskraft zukommen, nämlich eine solche für die Sendung dessen, von dem sie ausgehen und zugleich eine solche für die Sendung dessen, auf den sie gehen.

Hinfällig sind auch die Einwürfe, welche gegen eine zwingende Beweiskraft der Weissagungen von seiten eines exzessiven Supranaturalismus einerseits und eines philosophischen und theologischen Rationalismus anderseits erhoben worden sind, namentlich auch der von ihnen gemeinsam erhobene Einwurf, Christus selber und die gesamte Bibel kennen eine solche Beweiskraft nicht. Wie unhistorisch ist nicht eine solche Behauptung? Hat etwa nach 2 Mos. 3, 12; 4, 1—10 Gott nicht wiederholt zu Moses gesprochen: Dieses oder jenes soll dir ein Zeichen sein, daß ich dich sende? Sind die Wunder Mosis nicht zum großen Teile erfüllte Weissagungen und als solche somit auch Beweise seiner göttlichen Sendung? Sollten nicht auch die in Erfüllung gegangenen Weissagungen

---

[1] Vgl. C. Gutberlet, Apologetik II (1888), 114—117.

[2] Vgl. in letzterer Beziehung *Justinus*, Apol. I, c. 30. *Iren.*, Adv. haer. II, c. 32, n. 4. *Lactant.*, Instit. V, c. 3.

der späteren Propheten Beweise ihrer göttlichen Sendung sein? Berief sich nicht Christus vielfach auf die in ihm zur Erfüllung gekommenen messianischen Weissagungen der Propheten? Forderte er nicht die Juden auf zur Erforschung der alttestamentlichen Schriften, weil sie Zeugnis geben von ihm (Joh. 5, 39)? Legte er den Emmausjüngern nicht aus, was die Propheten über ihn geschrieben haben (Luk. 24, 25—27)? Haben die Apostel nicht ebenfalls auf die prophetischen Verheißungsworte sich berufen, die in Christus ihre Erfüllung fanden, ja diesen Worten sogar noch eine größere Festigkeit überzeugender Kraft zugeschrieben als den äußeren Wundern (Apg. 28, 23. 2 Petr. 1, 17—21)?

2. Nun die Frage: ob der prophetisch Inspirierte auch ein vernünftiges Urteil gewinnen könne, daß Gott ihn inspiriere und sende? Mag er auch erst durch das Gnadenlicht eine erhöhte Überzeugung gewinnen für die Glaubwürdigkeit seiner Sendung, so bildet doch ein vernünftiges Urteil (assensus prudens) bezüglich dessen eine notwendige Voraussetzung, damit jene Überzeugung ein rationabile obsequium sei.

Daß ein prophetisch Inspirierter auf äußerliche Thatsachenkriterien — äußerliche Wunder und äußerlich kundgegebene und erfüllte Weissagungen — hin nicht bloß für andere, sondern auch für sich selber den Beweis seiner göttlichen Sendung und Beglaubigung erbringen könne, steht allem Vorausgehenden zufolge außer Zweifel. Ob er aber auf irgend welche Vernunftkriterien hin auch ein zweifelfreies, sicheres Urteil, daß er ein Träger göttlicher Inspirationen sei (iudicium propheticum) gewinnen könne, bevor er seine Sendung durch äußerliche Wunder und in Erfüllung gegangene Weissagungen bekräftigt hat? Dieses steht weiterhin in Frage. Zu solchem Zwecke können nur innerliche Thatsachenkriterien als Beglaubigungsmittel dienen und eine unverzagte und wandellose Festigkeit seines prophetischen Bewußtseins sichern, also nur — Geisteswunder außerordentlicher Erleuchtungen und Willensantriebe. Sie können hinsichtlich des Inhalts als Beglaubigungsmittel innerlicher, dem inspirierten Seher gewordener Offenbarungen dienen oder als Beglaubigungsmittel dessen, daß er nach außen hin aufklärend, mahnend, handelnd auftreten, irgend welche Offenbarungen oder ihm sonst bekannte Wahrheiten mündlich verkünden oder schriftlich verzeichnen solle. Mystische Erfahrungen der beseligenden Kraft solcher ihm innerlich aufgehenden Erleuchtungen reichen hierzu nicht aus, weil sie über Wahrscheinlichkeiten nicht hinausführen. Auch bloß instinktive Antriebe reichen nicht aus, um mit erkenntnismäßiger Gewißheit zu unterscheiden, daß sie dem göttlichen Geiste entstammen und nicht dem eigenen Geiste; ohne solche Gewißheit können sie aber nicht eigentliche und volle Prophetien werden, wie Thomas von Aquin mit

Recht hervorhebt[1]. Eine solche vermag nur erreicht zu werden durch Erleuchtungen und Willensbewegungen, welche der Qualität und Urplötzlichkeit ihres Erscheinens und Aufquellens nach nicht als Erzeugungen des eigenen Geistes, nicht als Emanationen geschöpflicher Kräfte, sondern als Einstrahlungen und Impulse des göttlichen Geistes sich kennzeichnen, so daß der von ihnen Ergriffene die moralische Gewißheit gewinnt: ich bin ergriffen von Gottes Odem und Gottes Kraft und folge seinem — Rufe. Und wie alle Wunder, so müssen auch diese Geisteswunder göttlich-übernatürlichen Ursprungs und Charakters sein anbetrachts dessen, daß sie dem Zwecke der Beglaubigung positiver Lehroffenbarungen Gottes dienen.

3. Hiermit hätten wir nun den Inhaltskriterien der übernatürlichen Offenbarung Gottes auch deren Thatsachenkriterien angeschlossen und die Voraussetzungen gewonnen, um im Bereiche der religiösen Menschheitsgeschichte am Maßstabe dieser beiderseitigen Kriterien die wirklichen Offenbarungen Gottes von den bloß scheinbaren zu unterscheiden und festzustellen. Die Inangriffnahme und Lösung einer solch umfassenden weiteren Aufgabe fällt der „Apologetik als positiver Grundlegung der Theologie“ anheim.

[1] Quodlib. 2, a. 6; S. th. 2, 2, q. 171, a. 5 resp.; q. 173, a. 4 resp. Vgl. *Suarez,* De fide disp. IV, sect. 5, n. 9; sect. 6, n. 4; disp. VIII, sect. 4, n. 5.

Namen-Verzeichnis.

